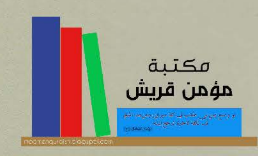
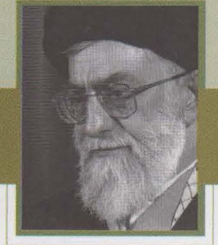






دراسات في فكر
الإمام الخامنئي

السيادة الشعبيّة الدينيّة

مجموعة من الباحثين



دار المعارف الحكمية
Dar Al maaref Alhikmiah

السيادة الشعبيّة الدينيّة



اسـم الكتـــــاب: **السيادة الشعبيّة الدينيّة**

المـــؤلّـــــف: **مجموعة من الباحثين**

النـــاشــــــر: **دار المـعــارف الحكميّــة**

إخــراج الكتـــاب: Idea Creation

عـدد الصفـحـــات: ١٢٤

القيـــــــــاس: ١٤,٥*٢١,٥

تـــاريــخ الطبــع: ٢٠١٣م

الطبعة الأولى

[١٤٣٤ هـ. - ٢٠١٣ م.]



العنوان: حارة حريك - الشارع العريض - سنتر صولي - ط٢ شمالي
تلفاكس: ٠١-٥٤٤٦٢٢ - Email: almaaref@shurouk.org

بسم الله الرحمن الرحيم

الفهرس

المقدّمـــة

السيادة الشعبيّة الدينيّة تسمية انطلقت من فقه ولاية الفقيه الذي امتزج بالتجربة القانونيّة والإداريّة لمسار سياسيّ وتشريعيّ خيض في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة.

وهي تفترض، حسب مطلقها الإمام الخامنئي، أنّ هناك انسجامًا تكوينيًّا بين إرادة الله التشريعيّة وبين مصالح الناس. وبناءً عليه، فإنّ أيّ نظام حكم، أو مسار تشريع سياسيّ، أو إجراءات سياسيّة لا بدّ أن تلتحم مصالح الناس فيها مع سيادة إرادتهم الحرّة التي كرّمها الله وأكّد عليها التشريع الإسلاميّ. إلّا أنّ اكتشاف هذه الأطروحة استلزم معاناةً اجتهاديّةً دينيّةً وجهاديّةً شعبيّةً مريرة. وهي كأيّ تجربة في الحياة الإنسانيّة تخضع في مخاضاتها لما هو صواب وما هو خطأ. ولا يضير الخطأ هنا وهناك بأصل البناء الذي تقوم عليه الأطروحة. بل إنّ الأخطاء تمثّل فرصًا حقيقيّةً لتمتين قواعد البناء وتقويم المسار وتبيان معالم لم تكن واضحةً من قبل.

وهنا، في هذا الكتاب، أردنا أن نثير أطروحة السيادة الشعبيّة الدينيّة أمام القارىء العربيّ لنتيح له فرصة التعرّف إليها، كما ونقدّمها للباحثين العرب كمساهمة في تنضيج النقاشات الفكريّة-السياسيّة العاملة على وضع معالم طريق بناء مجتمعاتنا العربيّة والإسلاميّة.

والله من وراء القصد.

شفيق جرادي

السيادة الشعبيّة الدينيّة

الشيخ شفيق جرادي[1]

(١) مدير معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة.

ولاية الفقيه والديمقراطيّة الإسلاميّة

ذهب الإمام الخامنئي في خطابه الأخير، الذي ألقاه باللغة العربيّة أثناء خطبة الجمعة، إلى اعتبار شعوب العالم الإسلاميّ الذين يتعايشون مع الصحوة الإسلاميّة يقومون بمواجهة الاستبداد، لأنّهم

يريدون أن يكونوا مسلمين معاصرين دونما إفراط متعجرف، أو تفريط متغرّب، وبشعار «الله أكبر» يريدون ضمن مشروع إسلاميّ وبالتأليف بين المعنويّة والعدالة والتعقّل، وبأسلوب «السيادة الشعبيّة الدينيّة» أن يتحرّروا من قرن من التحقير والاستبداد والتخلّف والاستعمار والفساد والفقر والتمييز.

يدشّن سماحة الإمام الخامنئي، بمثل هذه القراءة، رؤيته للخلفيّة الثقافيّة والأفق الدينيّ للصحوة، معلنًا بذلك أنّ مقوّمات الرؤية الإسلاميّة النهضويّة تتّسم بما يلي:

أوّلًا: المعاصرة الواثقة والمستقلّة، فلا همّ إن أسماها البعض ديمقراطيّةً أو سلفيّةً، فالمشكلة لا تكمن في سطح المفردة، بل بمضمونها،

فإذا كانت الديمقراطيّة بمعنى الشعبيّة والانتخابات الحرّة في إطار أصول الثورات، فلتكونوا جميعًا ديمقراطيّين. وإذا كانت بمعنى السقوط في شراك الليبراليّة الديقراطيّة التقليديّة ومن الدرجة الثانية، فلا يكن أحد ديمقراطيًّا.

والسفليّة، إذا كانت تعني العودة إلى أصول القرآن والسنّة والتمسّك بالقيم الأصيلة ومكافحة الخرافات والانحرافات، وإحياء الشريعة، ورفض التغرّب، فلتكونوا جميعًا سلفيّين، وإذا كان بمعنى التعصّب والتحجّر والعنف في العلاقة بين الأديان والمذاهب الإسلاميّة، فإنّها لا تنسجم مع روح التجديد والسماحة والعقلانيّة التي هي من أركان الفكر والحضارة الإسلاميّة، بل ستكون داعيةً لرواج العلمانيّة والتخلّي عن الدين.

فالمعايير الحاكمة على أيّ منحًى إسلاميّ يتلاءم مع هذه النهضة الإسلاميّة المعاصرة ينبغي أن تكون: الشعبيّة والانتخابات الحرّة، العودة إلى روح القيم الدينيّة الأصيلة، رفض الانحراف والتعصّب والتغرّب المسوِّغة لاجتياح دعوات العلمنة والتخلّي عن الدين. وأساس أيّ

معاصرة نهضويّة إسلاميّة إنّما يقوم على التراحم في علاقات الاختلاف، والعقلانيّة في الفهم والإدارة، وقبل هذا وذاك، سيادة روح التجديد.

ثانيًا: الانطلاق من القيم الإسلاميّة السياديّة، وهي المعنويّة المتمحورة على التوحيد، ذاك المبدأ الذي يضفي على كلّ القيم المعنويّة وغيرها روح الرحمانيّة الإلهيّة الضامنة للكرامة الإنسانيّة. إذ التوحيد الرحمانيّ هو بخلاف الحديث عن إله لا علاقة له بالإنسان، بل وخلاف مبدأ الإله أو الحاكميّة الإلهيّة المستبدّة، التي قد تؤسّس بوجهيها الواقع خارج دائرة الاهتمام بالإنسان أو المستبدّ به إلى حكم دينيّ استبداديّ وقاهر. وهنا، يقع الربط مع العدالة كقيمة تحمل طابع التمدّد والانتشار إلى جوانب الوجود، «بالعدل قامت السموات والأرض»، والمعتَقَد، أي العدل، باعتباره اسمًا من أسماء الله الحسنى وأصلًا اعتقاديًّا، وإلى التشريع الفقهيّ والحياتيّ العامّ، لتكون العدالة تعبيرًا عن معنويّة الرحمة، لا مجرّد سيف مسلّط. هذا وتتشاكل المعنويّة والعدالة مع التعقّل الحكيم الشجاع المدبّر الذي بدونه قد تتحوّل المعنويّة إلى مجرّد حال فرديّ يذهب في الزهد بعيدًا، كما قد تتحوّل العدالة إلى حرفيّة مقيتة تنظر للعلاقة بين الإنسان والقانون كأنّما الإنسان خُلق من أجل القانون والدين، وليس العكس. وهذه التوليفة النظريّة التأسيسيّة هي التي أطلق عليها الإمام الخامنئي اسم «أسلوب السيادة الشعبيّة الدينيّة».

ثالثًا: أسلوب الإدارة الشرعيّة التي دعا إليها الإمام الخامنئي، الحراك الإسلاميّ، والتي استقاها من التجربة الإسلاميّة الإيرانيّة، وهي التي اصطلح عليها اسم «مردم سالاري ديني»، والتي حسم سماحته، ولأوّل مرة، اختلاف الترجمة لها، والتي كانت تتراوح بين الحاكميّة، والديمقراطيّة، والحكم، ليطلق عليها، وباللغة العربيّة، اسم «السيادة الشعبيّة الدينيّة».

وليس هذا وحده هو الأمر الجديد في هذا الجانب، بل الجديد أيضًا أنّه دشّن اقتراح السير على هذا النهج الإداريّ الشرعيّ لكلّ الحراك العربيّ- الإسلاميّ، ليفرض ذلك نقاشًا جدّيًا حول أهليّة هذه الأطروحة لتُمارس خارج إيران، وحول شروط اعتمادها خارج إيران.

رابعًا: لم يفُته إرجاع السبب المباشر لحراك الصحوة للعمل على تحصيل الكرامة، ورفض الاستبداد والتخلّف والاستعمار والفساد، ليقول بالتالي: «إنّ الحلّ المقترح هو اتّباع نهج الإدارة السياسيّة الثوريّة القائمة على أطروحة السيادة الشعبيّة الدينيّة».

من هنا، فإنّ مناقشتنا لهذه الأطروحة ليست نقاشًا في الخصوصيّة الإيرانيّة الفكريّة والسياسيّة، بل هو ينطلق من إيران الإسلام ليتحرّك بالمديات الجغرافيّة والسياسيّة والفكريّة التي تتقاطع مع هذه التجربة الإسلاميّة الإيرانيّة.

ومن المعلوم أنّنا حينما نتحدّث عن الفكر السياسيّ الإيرانيّ، فنحن نتحدّث عن خاصّيّة شيعيّة فقهيّة هي «ولاية الفقيه». لكن حينما نتحدّث حول الشيعة والتشيّع، فلا ينبغي أن نبقى محكومين للصورة النمطيّة التي فرضتها الإرادات الإعلاميّة والثقافيّة المذهبيّة والعلمانيّة الشرقيّة منها أو الغربيّة. إنّ للتشيّع عند المنتمين المعاصرين مضمونًا إسلاميًّا يقوم على تجاوز الحدود المذهبيّة في السلوك الإسلاميّ، ويتّسم بأفق حضاريّ إنسانيّ يعترف بفاعليّة التجربة في تقرير مسار ومصير الأفكار ووجهتها.

وهذا ما يشكّل روح الأطروحة القائمة على نظريّة ولاية الفقيه، والتي صارت مع الإمام الخميني والخامنئي مبدءًا سياسيًّا فكريًّا وحياتيًّا تختلج فيه كلّ نبضات الاجتهاد الإسلاميّ المفتوح على النصّ والعقل والفقه والواقع الزمكانيّ، أو المفترض والمأمول.

وهذا ما أكسب النظريّة بُعدَ الأطروحة القابلة لتَكَيُّف ثوابتها مع خصوصيّات الأزمنة والأمكنة العُرفيّة والثقافيّة. ومنها تمّ استنبات الخلاصة النظريّة لتجربة الحكم عند الإمام الخامنئي الذي يقول:

إنّ سابقة الفقه السياسيّ عند الشيعة سابقة عريقة؛ ولكن هناك شيء جديد وهو بناء النظام على أُساس هذا الفقه، وهو ما حقّقه إمامنا الجليل [...] فإنّ أوّل من أوجد نظامًا في مقام النظر، وفي مقام العمل بشكل متوائم، هو إمامنا الجليل، حيث اقترح الشعبيّة الدينيّة، وقضيّة ولاية الفقيه وعلى أُساس هذا المبنى قام النظام الإسلاميّ[1].

ولعلّ من المناسب لهذه الفكرة أن نتحرّك من ثلاثيّ نظريّة ولاية الفقيه، ودستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، وأُطروحة السيادة الشعبيّة الدينيّة. إذ لهذا الثلاثيّ خاصّيّات متكاملة تنطلق من البعد النظريّ الفقهيّ الذي تعامل مع الأحكام الفقهيّة وملاكاتها التي استفاد منها الإمام الخميني ضرورة ولاية الفقيه، ولنرى ثانيًا خاصّيّة العقل الفقهيّ والفكريّ الجمعيّ، الذي تشارك ولأوّل مرّة في مناقشة الأصول البانية لواقع إسلاميّ مبنيٍّ على الخلفيّة النظريّة الإسلاميّة التي تعتبر أنّ مطلق الحاكميّة لله، ناظرةً في الوقت عينه إلى الواقع الحياتيّ للمسلمين ضمن حدود جغرافيّة وثقافيّة، خاصّةً في إيران، ساعيةً إلى توحيد المباني الاعتقاديّة مع المعاصرة وأكثر أشكال صيغ الحداثة توتّرًا ألا وهو الدستور الذي تبانى على الشكل الجمهوريّ الشعبيّ في الحكم، والذي فتح الباب واسعًا أمام النقاش حول العلاقة بين الإسلام والديمقراطيّة. ثمّ لنحلظ ثالثًا كيف أنّ التجربة تحرّكت بقيادة كلّ من الإمام الخميني والإمام الخامنئي ومجموع المؤسّسات الحكوميّة والإداريّة والشعب في إيران، لتكوين خلاصة جامعة لإطارَي النظر والتجربة العملانيّة عبر تقعيدات رؤية أسّست لنظريّة أو أُطروحة «السيادة الشعبيّة الدينيّة»، والتي اشتغلت في الوسط الإيرانيّ من خلال جملة أُصول منها:

---

(١) كلام للإمام الخامنئي بتاريخ ٢٠١١/٨/٩.

الأصل الأوّل: حاكميّة الله المطلقة على الوجود والحياة ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لله﴾[1]، ﴿أَلَّا تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ﴾[2]، ﴿الأَمْرَ كُلَّهُ لله﴾[3]، وذلك لا ينفي حضور سلطة الجماعة من الناس، وهنا تقول المادّة ٥٦ من قانون الجمهوريّة الإسلاميّة:

> الله سبحانه هو الحاكم المطلق على العالم والإنسان، وهو الذي فوّض إلى الإنسان حقّ تقرير مصيره الاجتماعيّ، ولا يجوز لأحد سلب الإنسان هذا الحقّ الإلهيّ أو إجباره لخدمة فرد أو جماعة معيّنة، ويمارس الشعب هذا الحقّ الممنوح له من الله سبحانه[4].

وهذا المبدأ أو الأصل، فضلًا عن كونه لا ينفي دور وموقع الإنسان الفرد والجماعة، بل إنّه يعطيهما تفويضًا من الإمرة على أساس المساحة المقدّسة التي أعطاها الله للناس وبما كرّمهم، ولا يخفى أنّ أهمّ ضامن للسيادة الشعبيّة هو أن يستشعر المرء في قرارة نفسه كرامته وحقّه المقدّس الذي لا يمكن لأحد أن يحرمه إيّاه، وهذا ما يوفّره النصّ آنف الذكر، والذي نفى بذلك ثيوقراطيّة الحكم، أو السماح بوجود نظام ديكتاتوريّ.

الأصل الثاني: أصالة الشريعة الإسلاميّة في بناء مؤسّسة الإدارة والحكم، إذ بموجبها يتّضح مراد الله الذي جاء به الوحي وأوصله المعصوم. ولمثل هذه الأصالة في الشريعة يعود الفضل في إيلاء الاجتهاد دورًا وأهمّيّةً استثنائيّةً في تثبيت موقع الشريعة عند كلّ حادث من أمور الحياة ومستجدّات الأوضاع والظروف. وكما أنّ الشريعة لم تنفصل في بيانها عن شخص المعصوم وحركته، فإنّ الاجتهاد الشرعيّ لم ينفصل كذلك عن شخص المجتهد العالِم العادل العارف بأمور زمانه، صاحب

---

(١) سورة الأنعام، الآية ٥٧.

(٢) سورة يوسف، الآية ٤٠.

(٣) سورة آل عمران، الآية ١٥٤.

(٤) دستور الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، ٢٠١٠)، الصفحة ٣٧.

التدبير فيها، وهذا ما دعا إلى وضع المادّة الخامسة من الدستور «مسؤوليّة ولاية الأمر وإمامة الأمّة في الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران زمن غيبة الإمام المهديّ(ع) تقع على عاتق فقيه عادل ورع، بصير بقضايا عصره، شجاع، كفء، حصيف»[1].

الأصل الثالث: أصالة الحقوق الشعبيّة التي أولاها الله للناس. والملفت هنا، أنّ المادّة الثانية من الدستور حينما تورد مرتكزات نظام الجمهوريّة الإسلاميّة فإنّها تنصّ أنّه يرتكز على الإيمان بـ:

١. الله الواحد الأحد (لا إله إلّا الله)، واختصاص الحاكميّة والتشريع به، وضرورة التسليم لأمره.

٢. الوحي الإلهيّ، ودوره الأساس في تشريع القوانين وسنّها.

٣. المعاد ودوره البنّاء في مسيرة كمال الإنسان إلى الله سبحانه.

٤. العدل الإلهيّ في الخلق والتشريع.

٥. الإمامة والقيادة المتواصلة ودورهما الأساسيّ في استمراريّة نهضة الإسلام.

٦. كرامة الإنسان ومكانته السامية، وحرّيّته ومسؤوليّته أمام الله، والتي تضمن إرساء دعائم القسط والعدل والاستقلال السياسيّ والاقتصاديّ والاجتماعيّ والثقافيّ والوحدة الوطنيّة[2].

إنّ وضع هذه النقطة الأخيرة (كرامة الإنسان ومكانته السامية) في عرض وسياق الضرورات العقائديّة تسم حقوق الإنسان الإلهيّة بُعد الضرورة الدينيّة التي تتأتّى عن فتوى أو حكم، بل هي الخلفيّة البانية للرؤية الشرعيّة المفرّعة للأحكام. وهو ما ينقل موضوع

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٨.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٦.

الإنسان في نظامه الحقوقيّ الإسلاميّ من موقع الهامشيّ إلى موقع الأصل المؤسِّس، ممّا يجعل الحديث عن الشعب والسيادة الشعبيّة أساسًا دينيًا لا يمكن لنا بدونه أن نفهم الانتظام الإسلاميّ ببعدَيه النظريّ المعرفيّ والعملانيّ المعيش. ولا ينقض نصّ المادّة، حتّى أنّ هذه القاعدة والأصل الدينيّ (كرامة الإنسان) إنّما تتمّ من خلال:

١. استمرار الاجتهاد الفقهيّ للفقهاء الجامعين للشرائط طبقًا لكتاب الله وسيرة المعصومين (ع).

٢. الاستعانة بالعلوم والفنون والتجارب الإنسانيّة المتقدّمة، والسعي إلى الارتقاء بها.

٣. رفض كلّ أنواع الظلم والتسلّط والخضوع والخنوع[1].

إنّ هذا الثلاثيّ (الاجتهاد، العلم، الإباء) يمثّل منافذ النور لخلق مجتمع يستحقّ الحرّيّة ويفهم معناها، مجتمع قائم على أصالة القيم الإلهيّة الإنسانيّة. وأعتقد هنا، أنّ مالك بن نبي قد أصاب القول حينما اعتبر، في معرض حديثه حول الديمقراطيّة والإسلام، أنّ الديمقراطيّة بما هي «سلطة الشعب» أو «سلطة الإنسان» يمكن لنا قراءتها كنظريّة، ويمكن قراءتها كتجربة حكم، وهي بكلّ حال تحمل دلالات تاريخيّة ثريّة. إلا أنّه اقترح قراءة الديمقراطيّة من موقع الاستعدادات النفسيّة فقال:

> يجب أن ننظر إلى الديمقراطيّة من ثلاثة وجوه:
>
> ١. الديمقراطيّة كشعور نحو الـ(أنا).
>
> ٢. الديمقراطيّة كشعور نحو الآخرين.
>
> ٣. الديمقراطيّة كمجموعة الشروط الاجتماعيّة السياسيّة اللازمة لتكوين وتنمية هذا الشعور في الفرد.
>
> فهذه الوجوه الثلاثة تتضمّن بالفعل مقتضيات الديمقراطيّة الذاتيّة والموضوعيّة، أي كلّ الاستعدادات النفسيّة التي يقوم عليها الشعور الديمقراطيّ، والعدّة التي يستند عليها

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٦.

النظام الديمقراطيّ في المجتمع، فلا يمكن أن تتحقّق الديمقراطيّة كواقع سياسيّ إن لم تكن شروطها متوفّرةً في بناء الشخصيّة وفي العادات والتقاليد القائمة في البلد[1].

أمّا شروط هذه الديمقراطيّة فهي استعادة الإنسان لشعوره بقيمة نفسه وقيمة الآخرين، وهو ما نقل الناس في الحراك الأوروبيّ – حسب بن نبي – من التابعيّة إلى المواطنيّة، كما الرفيق في المعسكر الشرقيّ. وهذا ما يحقّق القيمة الذاتيّة خارج إطارَي الزمان والمكان، في المقوّمات النظريّة للديمقراطيّة، «فالإنسان الحرّ؛ أي الإنسان الجديد الذي تتمثّل فيه قيم الديمقراطيّة والتزاماتها، هو الحدّ الإيجابيّ بين نافيتَين تنفي كلّ واحدة منهما هذه القيم، وتلك الالتزامات: نافية العبوديّة، ونافية الاستعباد»[2].

ويخلص بن نبي إلى أنّ

الجواب على السؤال المعروض في هذا البحث، هل توجد ديمقراطيّة في الإسلام؟ لا يتعلّق ضرورةً بنصّ فقهيّ مستنبط من السنّة والقرآن، بل يتعلّق بجوهر الإسلام بصفة عامّة وعلى وجه الخصوص... كمشروع ديمقراطيّ تفرزه الممارسة، ونرى من خلاله موقع الإنسان المسلم من المجتمع الذي يكون محيطه، وهو في الطريق نحو تحقيق القيم... بحيث ترتبط حركته التاريخيّة بالمبادئ العامّة التي أقرّها الإسلام في صورة بذور غرست في الوعي الإسلاميّ، وفي صورة شعور عامّ ودوافع تكون المعادلة الإسلاميّة في كلّ فرد من المجتمع[3].

فإذا كان الترميز للوعي والإحساس الديمقراطيّ في الغرب قد تمثّل بالمواطن والرفيق، فإنّ الإسلام، حسب بن نبي، يمنح قيمةً تفوق كلّ قيمة سياسيّة أو اجتماعيّة، لأنّها القيمة التي منحها الله إليه في القرآن بقوله: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾[4]، واضعًا إيّاه أمام حاجزَي رفض العلوّ المفسد

(١) مالك بن نبي، «الديمقراطيّة في الإسلام»، في: تأمّلات (بيروت: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٢؛ دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢)، الصفحتان ٦٨ و٦٩.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٣٩.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٤٥.
(٤) المصدر نفسه، الصفحة ١٤٦.

والاستضعاف المغفَّل، ﴿ تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوّاً فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَاداً وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴾[1]، ﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيراً ﴾[2].

وأختم الفكرة هنا، مع ابن نبي، بإيراده أنّ الديمقراطيّة بجانبها الموضوعيّ، بعد أن استعرض جانبها الذاتيّ، وكيفيّة تحقّقها في عالم الواقع بنطاق الأفراد والحكومات، «يجب أن تكون مستقاةً من واقع المسلمين اليوم، لا من نصوص دينهم»[3].

وهكذا يقول ابن نبي: «وليس من التطرّف في شيء القول بصفة عامّة أنّ الحضارة تنتهي عندما تفقد في شعورها معنى الإنسان»[4].

وأعتقد هنا أنّ أمرَين فاتا مالك بن نبي:

أوّلهما: كيفيّة ربط البعد الموضوعيّ بالبعد الذاتيّ–الشعوريّ، وهو الأمر الذي تكفّلت ببيانه أدبيّات النهضة الإسلاميّة المعاصرة التي قامت على إيلاء الواقع الموضوعيّ كلّ نفحات القيم في الطرح، وفي أصول البناء، والذي نلمحه بتوجيهات الإمام الخميني قدّس سرّه والنصوص الواردة في الدستور سواءً المقدّمة أو المادّة الثالثة والرابعة والسادسة والثامنة والتاسعة وغيرهم، وسنأخذ نموذج المادّة ٤ التي تقول: «إنّ الحرّيّة والاستقلال والسيادة الوطنيّة في الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران كلّ لا يتجزّأ، والمحافظة عليها مسؤوليّة مشتركة تقع على عاتق الحكومة، وكلّ فرد من أفراد الشعب»[5]، وسواءً في كلام الإمام الخامنئي: إنّ ما

(١) سورة القصص، الآية ٨٣.
(٢) سورة النساء، الآية ٩٧.
(٣) «الديمقراطيّة في الإسلام»، مصدر سابق، الصفحة ١٤٩.
(٤) المصدر نفسه، الصفحة ١٦٤.
(٥) دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، مصدر سابق، ص ٢٠.

يضاهي مفهوم المواطن في النظم الغربيّة أو الرفيق في النظم الشرقيّة هو مفهوم أو نظام الأخوّة، والأخوّة تنطوي على سيادة شعبيّة تتّصل بالأمّة العقائديّة باعتبارها مركز الاستقطاب السياسيّ-الدينيّ. لذا، فإنّ الدستور في الوقت الذي لم ينسَ دور الجمهوريّة ومسؤوليّاتها تجاه المسلمين وحركات الاستضعاف التحرّريّة في العالم، تناول خصوصيّةً في الأمّة هي المواطنيّة، وبنى بموجب هذه الخصوصيّة أحكامًا تتوافق ببعدها الدينيّ والإنسانيّ العامّ مع سمات البلد والحدود الجغرافيّة، تاركًا عند كلّ مناسبة فرصة التواصل مع خصوصيّات مناطقيّة أخرى تتلاقى مع البناء القيميّ لنظام الحقوق الإنسانيّة والأخلاقيّ. وخير جامع لهاتَين النقطتَين نراه في قراءة الإمام الخامنئي لما أسماه النموذج الإرشاديّ الإسلاميّ الإيرانيّ، والذي طرحه في «الملتقى الأوّل للأفكار الاستراتيجيّة» بتاريخ ١/١٢/٢٠١٠م، والذي تحدّث فيه حول رؤيته للإنسان، وأنّ

مسألة الإنسان، ونظرة الإسلام للإنسان، ومحوريّة الإنسان، لهذا الموضوع في الإسلام معنًى واسع جدًّا. واضح أنّ الإنسان في الإسلام والإنسان في الفلسفات المادّيّة الغربيّة والوضعيّة في القرن التاسع عشر، وما بعد ذلك مختلفان أشدّ الاختلاف، فهذا إنسان، وذاك إنسان آخر، بل إنّ تعريف هذَين الإنسانَين ليس واحدًا. ومن هنا، فإنّ محوريّة الإنسان في الإسلام تختلف تمامًا عن محوريّة الإنسان في تلك المدارس المادّيّة. الإنسان محور، وكلّ هذه القضايا التي نبحثها من قبيل قضيّة العدالة وقضيّة الأمن وقضيّة الرفاه، وقضيّة العبادة هي من أجل سعادة الإنسان. مسألة السعادة، ومسألة العقبى تتعلّق هنا بالفرد، لا بمعنى أن يغفل الفرد عن حال الآخرين ولا يعمل لهم، لا، ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾[1].

جاء في الرواية أنّهم سألوا الإمام عن معنى هذه العبارة فقال إنّ تأويلها الأعظم هو أن تهدي أحد الناس، وواضح أنّ الهداية من واجب الجميع، لكنّ الأمر المطروح من قبل الإسلام للإنسان والذي يعدّ الأمر الأهمّ هو نجاة الإنسان نفسه. علينا إنقاذ أنفسنا وتخليصها. ونجاتنا هي في أن نعمل بواجباتنا وعندئذ سيكون العمل بالواجبات الاجتماعيّة وتكريس العدالة وتأسيس حكومة الحقّ ومكافحة الظلم والفساد من مقدّمات تلك النجاة. فهذا هو، إذًا، الأصل وكلّ شيء مقدّمة، والمجتمع الإسلاميّ

(١) سورة المائدة، الاية ٣٢.

أيضًا مقدّمة والعدالة أيضًا مقدّمة. حين يقول القرآن الكريم ﴿لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[1]، ويذكر ذلك باعتباره هدف الأنبياء - ولا شكّ أنّ العدل هدف، لكنّه هدف وسيط والهدف النهائيّ عبارة عن فلاح الإنسان.

هذا ما ينبغي التنبّه له، فالإنسان مخلوق مكلّف ومختار وموضوع للهداية الإلهيّة - ﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ * وَلِسَاناً وَشَفَتَيْنِ * وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾[2]. بوسع الإنسان أن يختار الهداية وبمقدوره أن يختار الضلالة، فالإنسان مخلوق ملتزم أمام نفسه وأمام مجتمعه وأهله. وحسب هذه النظرة ستكون الديمقراطيّة علاوةً على كونها حقًّا من حقوق الجماهير، واجبًا من واجباتهم، بمعنى أنّ جميع الناس مسؤولون بخصوص مسألة الحكم في المجتمع، ولا يمكن القول إنّ هذه المسألة لا تتعلّق بي. لا، صلاح البلاد وفسادها ونظام الحكم أمور ترتبط بكلّ الأفراد. أي أنّ الإنسان ملتزم حيالها. هذا أيضًا من العناصر الأصليّة التي ينبغي ملاحظتها في الرؤية الإسلاميّة ومراعاتها في هذا النموذج.

المسألة الأخرى، هي مسألة الدولة ونظام الحكم، فللإسلام في هذا الباب أيضًا نظريّاته وآراؤه الخاصّة. الأهليّة الفرديّة في أمر الدولة في الإسلام قضيّة أساسيّة وعلى جانب كبير من الأهمّيّة. كلّ من يريد تولّي جزء من الإدارة يجب أن يوفّر لذلك الأهليّة في نفسه أو يجد الأهليّة في نفسه، ومن دون ذلك يكون قد ارتكب عملًا غير شرعيّ. عدم العلوّ وعدم الإسراف وعدم الاستئثار قضايا مهمّة في أمر الحكم. يقول الله تعالى حول فرعون: ﴿كَانَ عَالِياً مِنَ الْمُسْرِفِينَ﴾[3].

أي أنّ خطيئة فرعون هي أنّه كان عاليًا. وبهذا، فالعلوّ والاستعلاء بالنسبة للحاكم صفة سلبيّة وليس من حقّه أن يستعلي، ولا من حقّه إذا كان من أهل العلوّ أن يتقبّل السلطة، ولا من حقّ الناس أن يتقبّلونه باعتباره حاكمًا وإمامًا للمجتمع. والاستئثار معناه أن يريد الإنسان كلّ شيء لنفسه، وهو في مقابل الإيثار. الإيثار معناه تقديم كلّ شيء لصالح الآخرين، والاستئثار معناه أخذ كلّ شيء من الآخرين لصالح الذات. العلوّ والاستعلاء والاستئثار من الصفات السلبيّة للحاكم. يقول الإمام أمير المؤمنين في نهج البلاغة حول بني أميّة: «يأخذون مال الله دولًا وعباد الله خولًا ودين الله دخلًا بينهم». فالسبب في عدم صلاحيّتهم للحكم هو هذه الصفات فيهم، «يأخذون مال الله دولًا» أي أنّهم يتداولون الأموال العامّة فيما بينهم، «وعباد الله خولًا» أي يعتبرون الناس عبيدًا لهم ويستخدمونهم خدمًا، «ودين الله دخلًا بينهم» ويتلاعبون بدين الله كيفما حلا لهم. وعلى ذلك فللإسلام رأيه في نظام الحكم، وهذا ما يجب أخذه بنظر الاعتبار في نموذج حياتنا على المدى البعيد[4].

(١) سورة الحديد، الآية ٢٥.
(٢) سورة البلد، الآيات ٨ إلى ١٠.
(٣) سورة الدخان، الآية ٣١.
(٤) كلام للإمام الخامنئي في الملتقى الأوّل للأفكار الاستراتيجيّة بتاريخ ١/١٢/٢٠١٠.

وبموجب هذه الأمور فإنّنا نخلص إلى جملة مسائل يجب التثبّت والتحقّق منها لتوسيع الدائرة الإمكانيّة لحركة أطروحة السيادة الشعبيّة الدينيّة في أقطار وبلدان خارج إيران. من هذه المسائل:

أوّلًا: انتقال الاجتهاد الإسلاميّ من مجرّد كونه أمرًا فقهيًّا ضيّقًا إلى اجتهاد فقهيّ موسّع يلحظ كلّ حيثيّات النصّ الدينيّ بما فيه مرحلة ما قبل الجعل التشريعيّ من ملاكات، وما بعد الجعل التشريعيّ.

والبحث عن مدى إمكانيّة الاهتمام الاجتهاديّ بفلسفة الحقوق، فضلًا عن منطق التكليف. وهذا الأمر سعى البعض إلى تقديمه بطريقة مثيرة للزيغ عندما اعتبر أنّ «لغة الدين والفقه هي لغة التكليف لا لغة الحقّ، فالإنسان المتديّن يفكّر بتكاليفه أكثر ممّا يفكّر بحقوقه»[1]. وهو قد ذهب إلى ضرورة أن تعمل

> الحكومات الدينيّة المنبثقة من المجتمعات الدينيّة عندما تريد أن تحقّل النظام الديمقراطيّ في أجواء هذا المجتمع، فينبغي أن تعيش هاجس طلب رضا الله ورضا الناس، وتعمل على إيجاد التوافق والتناسب بين المقولات من داخل الدين وخارجه، وتحترم العقل والقيم الأخلاقيّة التي تقع في مرتبة ما قبل الدين بمقدار ما تحترم العقل والقيم الأخلاقيّة التي تقع في مرتبة متأخّرة عن الدين، ومن خلال حفظ هذا التعادل والتوازن بين هاتَين المقولتَين يتمّ تحقّق ما يصبو إليه البشر في هذا العصر وتجسيد طموحاته في واقع الحياة المعاصرة[2].

بحسب هذا الطرح، فإنّنا أمام خيار يقضي بديمقراطيّة الدين في المجتمعات الدينيّة ليصحّ منّا الحديث حول البعد الإنسانيّ في روح المسألة الدينيّة. لكن لماذا لا نقلب الصورة لنعتبر أنّ المجتمعات غير الدينيّة أو إن شئت فقل غير الإسلاميّة إذا احتضنت القيم والمشاعر الإنسانيّة المنبثقة من روح الدين ومنطقه فهي قادرة على التكيّف مع اتّجاهه، بحيث نصل

---

(١) عبد الكريم سروش، التراث والعلمانيّة، ترجمة أحمد القبانجي، الطبعة ١ (بيروت—بغداد: منشورات الجمل، ٢٠٠٩)، الصفحة ١٠٨.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٠٩.

مع هذا الخيار إلى أنّ الخيار الشعبيّ من دون القيم الإسلاميّة سيفقد الكثير من دلالات معانيه الإنسانيّة التي أودعها المولى في أصل فطرة الإنسان، ولكن، والحقّ يُقال، إنّ الوصول إلى مثل هذه النتيجة يحتاج إلى إعادة قراءة الإسلام قراءةً معرفيّةً اجتهاديّةً تخرج به من ثنائيّ الحرام/ الواجب إلى أفق الحقوق الإنسانيّة، وهي عمليّة لا بدّ أن نسائل الأطروحة التي يقدّمها الإمام الخامنئي عن مدى الإنجاز الذي قدّمته بهذا الصدد.

ثانيًا: لو سلّمنا أنّ ما قدّمته الأطروحة يتجاوز إشكاليّة العلاقة بين حكم الله وحكم الإنسان، إلّا أنّ ما ينبغي الالتفات إليه هو أنّ حلّ هذه الإشكاليّة يقتصر على مقام الثبوت، وهنا لا يوجد أيّ ابتلاء عمليّ يعيق. لكنّ الإشكاليّة الفعليّة هي في العلاقة بين موقع الحاكم (الولي) والشعب في فاعليّة السلطة. فبحسب أصول هذه الأطروحة المستندة إلى ولاية الفقيه، وبرغم أنّ اقتراح المشكلة قد حلّ بطرح جملة خصائص ومميّزات ينبغي أن يتحلّى بها الفقيه حتّى لا يقع في شباك السلطويّة المطلقة، إلّا أنّ هذه الخصائص والميّزات تعالج الأمر على المستوى الذاتيّ لا الموضوعيّ. من هنا، كانت الحاجة إلى التدقيق في الإجراءات والقيود العملانيّة التي يمكن لها منع الحاكم–الوليّ من ممارسة سطوة في سطلته، وهو أمرٌ يعود إلى الدور العملانيّ الذي تقدّمه الأطروحة في بناءاتها العملانيّة وتجربتها الحيّة. إذ بمقدار ما تحفظ هذه الإجراءات والقيود خصوصيّة الفقاهة العادلة الورعة الحكيمة، بمقدار ما ينبغي أن تبرز فعاليّتها في رسم حدود لحظة أخذ القرار المناسب والصارم من الحاكم–الوليّ إذا أخطأ أو شطّ في الموقف.

وأعتقد جازمًا أنّ النجاح في رسم الحدود الضابطة لمسار حركة الولي–الحاكم سيساعد كثيرًا في نشر واتّساع المدى الجغرافيّ والعملانيّ للأطروحة، وأنّ هذه الحدود لا تأثير لها على ولاية الفقيه المطلقة، لأنّ الإطلاق هنا يعني مجالات حاكميّة الدين، وهذا لا يتّصل بقبولنا الفقيه أو الحاكم على أيّ حال كان أو يكون فيه.

ثالثًا: انسجامًا مع السمة الشعبيّة للأطروحة، لا بدّ من إجراء مراجعة حاسمة تجاه ما ساد الثقافة الإسلاميّة في العصور الأخيرة من أنّ الحق لا يتناسب مع أكثر الناس، والتي حشدت لها أدبيّات المسلمين الآراء والمواقف والأفكار والحبر الكثير بدءًا باعتبار الجهل سمة عامّة الناس، والحق مع الخاصّة من أهل العلم، مرورًا بوصف المجتمعات الإسلاميّة بالجاهليّة المعاصرة، وضرورة أن يتّخذ أهل الحقّ حصنًا منيعًا من العزلة النفسيّة لمواجهة هذه المفسدة العظيمة، وقد تذرّعت الآراء بتأويلات وقراءات للنصوص من مثل قوله سبحانه ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾[1]، وقوله ﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾[2]، واعتبار هذه الآيات ونظيراتها من الآيات والروايات التي تشير إلى سنّة مفادها أنّ الكثرة حصّة الباطل، وأنّ أهل الحقّ قليل، بل هم أندر من الكبريت الأحمر. وهو منطق رأى في الناس مجرّد عبيد للدنيا لا يراعون للدين والحقّ حدودًا. لذا، فإنّ السلطة لا يمكن أن تراعي دورهم الضالّ، بل هي تستند إلى الخاصّة الذين يستندون إلى حكم الله وحده - حسب الفرضيّة - ولا يخفى ما لهذه النظرة من مجانبة وابتعاد عن سمة الشعبيّة في السيادة والحكومة الدينيّة. لذا، فإنّ ثورةً من المفاهيم بهذا الصدد باتت مطلوبةً، ثورة تستعيد محوريّة العامّة في وصايا أمير المؤمنين لمالك الأشتر، وتستحضر قوله عليه السلام «والزموا السواد الأعظم فإنّ يد الله على الجماعة، وإيّاكم والفرقة فإنّ الشاذّ للشيطان، كما أنّ الشاذّ من الغنم للذئب». يعلّق بعض الأفاضل هنا فيقول:

وفي عبارة «يد الله على الجماعة» كناية دقيقة عن ظلّ الله تعالى الذي يظلّل جمع الأمّة. وفي هذا إشارة إلى مبدإ طهارة الفطرة البشريّة. وهذه هي العروة الوثقى التي أكّدت عليها الآية الكريمة ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا﴾.

---

(١) سورة المؤمنون، الآية ٧٠.

(٢) سورة الأنبياء، الآية ٢٤.

واضح من جملة «ولا تفرّقوا» أنّ المقصود بـ«حبل الله» هو الأمّة. ومن هذا المنطلق قال الإمام عليّ عليه السلام: «الزموا ما عقد عليه حبل الجماعة وبُنيت عليه أركان الطاعة».

وقد استخدم «حبل الجماعة» بدلًا من «حبل الله» وهو دليل على أنّ العروة الإلهيّة الوثقى هي جمهور الأمّة (غالبية الناس)[1].

ويذهب أصحاب هذا الاتّجاه إلى أنّ ذمّ القرآن للكثرة ليس من باب السنن، بل من باب المورد الخاصّ بزمن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم وتكاثُر أهل الباطل ورفضهم الحقّ والإصغاء للحقّ.

وإذا كان لا بدّ من التوقّف عند هذه الفكرة، فبالإمكان تصويرها بالشكل التالي: إنّ منطق الإسلام لا يرفض الجماعة وطبعه لا يتأبّى العامّة، وهم أهل البذل والتضحية. إلّا أنّ الجماعة أو الكثرة لو خالفت مبدءًا أو تشريعًا دينيًّا أو حكمًا ولائيًّا ثابتًا، فإنّ مجانبتها هي الموقف الذي يلتزمه السلوك الدينيّ. وهنا، ورد عن الأمير عليه السلام: «إنّ القليل من المؤمنين كثير». لكن ماذا لو كنّا في صدد إقرار ما أو موقف ما معالج للأمور السياسيّة والمجتمعيّة والإداريّة، ووقع الخلاف بين جمع الناس ورأي الحاكم-الوليّ، وهو خلاف لا يمسّ الحدود الفتوائيّة، بل يمسّ بالتقدير الذي يصل إليه حكم الوليّ، فماذا نفعل بهذا الصدد؟ هل نتبع الجماعة الأكثر من الناس، أم نلغيهم ونقدّم حكم الوليّ وتقديراته؟ إنّ مثل هذه الأحكام الحكوميّة، ورغم مرور سنوات متطاولة من الزمن، لم يتّضح بعد في تجربة الدولة الإسلاميّة، وهو ما يستثير فينا جملة أسئلة:

هل استطاع الفقه الحكوميّ أن يدخل دوائر البحث الحوزويّ بجدّيّة وصرامة وشفافيّة؟ هل استطاعت تجربة ولاية الفقيه، وبالتالي ما أثمرته من أطروحة السيادة الشعبيّة الدينيّة، أن تراكم أعرافًا وتقاليد للتداول

---

(١) محمّد هادي معرفت، «الديمقراطيّة في نظام ولاية الفقيه»، في: **الإمام الخميني وتجديد الفقه السياسيّ** (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، ٢٠٠٨)، الجزء ١، الصفحة ١١١.

السياسيّ والإداريّ الحكوميّ تمكّننا بالاستناد إليها من فهم مجاري التطبيق والفهم العملانيّ للرؤية الإسلاميّة في مجال الحكم وبناء المجتمع؟ وهل هناك ما يمكننا تقديمه للتجارب الإسلاميّة الوليدة في ميادين بناء الدساتير والقوانين والنُظم؟ أم أنّ الأمور تقتصر على صيغ الثورة فقط؟

أعتقد أنّ بناء ثقافة ونهج حضاريّ واضح لهذه الأمور يمكن أن يساهم في مجال تعميم التجربة، أو لا أقلّ المساهمة في التواصل مع الحراك الإسلاميّ المعاصر وعلى قاعدة السيادة الشعبية الدينية التي لا نملك إلّا أن نشير إلى أنّها مثّلت جراةً في تعريف ولاية الفقيه، وهي تنطوي رغم سهولة وسلاسة تعبيرة على محاميل إشكاليّة تساعد على تقديم فكر سياسيّ يقوم على قراءة:

١. السيادة ومعناها.

٢. السيادة ودلالاتها الحضاريّة.

٣. الدينيّة ومنظورها في الاجتهاد الحكوميّ، أو إن شئت فقل: القرآن الواسع.

وإذا كان لا بدّ من كلمة ختاميّة، فهي أنّ رصيد هذه الأطروحة حتّى تكون قابلةً للتوسّع والانتشار في أوساط ثقافيّة وفعاليّات سياسيّة هو بإخراجها من دائرة الشعار الجميل إلى دائرة رصد التجربة التي مارستها، والاستفادة العمليّة منها في خطوات وحدود وحيثيّات واضحة، ليصار بعد ذلك نحو إقامة منظومة من التنظير الواضح لها. خاصّةً أنّ فيها قابليّة طاقة موَلّدة لاستعادة ثقة الإنسان بنفسه على قاعدة المعنويّة الإسلاميّة. وهنا، يكمن سرّ أيّ عمليّة تغيير حقيقيّة، كما لا يفوتنا أهمّيّة الاستفادة النظريّة من النتاج الأخير الذي قدّمه السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر، سواءً في مقالته حول خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، أو السنن التاريخيّة والمجتمعيّة في القرآن الكريم.

الحاكميّة الشعبيّة الدينيّة
ونظريّة «الحكم الديمقراطيّ»

السيّد عبد الله نظام[1]

(١) أستاذ في الحوزة العلميّة في سوريا.

١. الحاكميّة الشعبيّة الدينيّة

١. أ. تمهيد

يختزن عنوان «الحاكميّة الشعبيّة» حاكميّتَين، تندمج إحداهما في الأخرى، ليصبح هذا العنوان بقوّة اللفظ المفردة، ويغدو معها التركيب مجرّد شرح لتلك اللفظة الافتراضيّة. فبموجب هذه المقولة، ليس للشعب أن يحكم نفسه بصورة منفصلة عن الحاكميّة الدينيّة، كما أنّه ليس للحاكميّة الدينيّة أن تجري بعيدًا عن إرادة الشعب ضمن ما يعنيه الإيمان بالدين من لزوم الخضوع لأحكامه، وضمن الحدود التي تقرّرها تلك الأحكام، ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلَامُ﴾[1].

وقد عبّر القرآن الكريم والسنّة الشريفة عن هذه الحاكميّة المزدوجة.

١. ب. الدليل القرآنيّ للحاكميّة الشعبيّة الدينيّة

ففي القرآن الكريم نقرأ قوله تعالى ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾[2]، فإنّ هذه الآية المباركة من أدلّة ولاية الإمام عليّ عليه السلام وإمامته، كما هو المقرّر في مذهب أهل البيت عليهم السلام، وهو ما ذكرته الروايات العديدة المتعلّقة بأسباب نزول هذه الآية المباركة، والتي تنصّ على أنّ الإمام عليًّا عليه السلام هو الوحيد الذي آتى الزكاة وهو راكع في حادثة تصدّقه بالخاتم في مسجد رسول الله صلّى الله عليه وآله، فنزلت هذه الآية المباركة.

إنّ كون الإمام عليّ عليه السلام هو المصداق الوحيد للذين آمنوا المقصودين في هذه الآية، والذين ذكرت الآية ولايتهم مجتمعةً مع ولاية الله ورسوله، إنّما يعني أنّ المقصود من الولاية هو الطاعة والخضوع دون

---

(١) سورة آل عمران، الآية ١٩.

(٢) سورة المائدة، الآية ٥٥.

غيرها من معاني الولاية، ولعلّ التعبير عن الإمام عليّ عليه السلام بوصف ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾، دون الاسم الصريح، وجعله كفرد مصداقًا وحيدًا لعنوان كلّيّ، مع وجود الحصر بـ«إنّما» في الآية المباركة، يشير إلى انحصار الولاية على المسلمين في الله ورسوله والمؤمنين، كما أنّ توصيف المؤمنين بـ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ يدلّ على أنّ تلك الولاية لمن تتوفّر فيه شروط خاصّة، وقد جعل هذا الوصف عنوانًا لها، وذلك في إشارة دقيقة إلى الالتزام التامّ بالأمور الشرعيّة وعدم التعلّل بالانشغال بشيء عن شيء، فكان أن جمع عليه السلام بين الصلاة والزكاة في آن واحد، فجمع بين الصلة بالله والالتفات إلى رعاية شؤون الخلق ورفع عوزهم واضطرارهم، فإنّ ما لفتت إليه الروايات أنّ السائل قد طلب الصدقة في مسجد رسول الله صلّى الله عليه وآله ولم يجبه أحد، فأشار عليّ عليه السلام إليه بإصبعه ليأخذ الخاتم منه، فيكون فعله إنقاذًا لهذا المسكين من أن يصاب باليأس، ودفعًا للملامة عن المسلمين، ولهذا نظائره في أحكام الدين الخاصّة بالمصلّين، كحكمهم بلزوم إنقاذ الغريق، أو المبادرة إلى دفع الأذى، ولو لزم من ذلك قطعه للصلاة، فكيف لو لم يلزم من ذلك قطعها.

فكأنّه تعالى قد أشار إلى اختياره عليًّا في ذلك الزمان لتحقّق اللياقة فيه لمنصب الولاية العظمى التي هي على حدّ ولاية الله ورسوله؛ لأنّها من أمرهما، فإنّ الولاية يجب أن يُختار لها من تكون له هذه الصفات، والتعبير بالوصف بدل الاسم الصريح يجعل الباب مفتوحًا أمام من يكون على ذات النهج، وحائزًا على ذات الكمال، فتسري الآية الكريمة إلى الأئمّة الأحد عشر عليهم السلام من بعده، فلا يخلو مقام الولاية في حال، لكون الإمام الثاني عشر المهدي عجّل الله تعالى فرجه حيًّا غائبًا عن الأبصار، وقد عبّر رسول الله صلّى الله عليه وآله عن تأثيره على المؤمنين وفعاليّة ولايته، وقد سأله جابر بن عبد الله الأنصاري رضوان الله عليه

قائلًا: «يا رسول الله، فهل يعقل لشيعته الانتفاع به في غيبته؟» فقال عليه الصلاة والسلام:

إي والذي بعثني بالنبوّة، إنّهم يستضيئون بنوره، وينتفعون بولايته في غيبته كانتفاع الناس بالشمس وإن تجلّلها سحاب، يا جابر هذا من مكنون سرّ الله، ومخزون علمه، فاكتمه إلّا على أهله[1].

مضافًا إلى إمكان الاستنابة عنهم وإيكال بعض مهامهم إلى أشخاص آخرين كنوّابهم العامّين الملتزمين بذات النهج، والسائرين على ذات الطريق، والذي يجعل لهذه الآية استمراريّةً زمنيّةً هو وقوعها في سياق قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ * فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ فَعَسَى اللهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ فَيُصْبِحُوا عَلَى مَا أَسَرُّوا فِي أَنْفُسِهِمْ نَادِمِينَ * وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا أَهَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمُوا بِاللهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَأَصْبَحُوا خَاسِرِينَ * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾[2]، لأنّه تعالى قد أراد أن يبيّن طبيعة الولاية في الإسلام عندما نهى عن ولاية غير المسلمين فقال: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾.

ممّا يعطي للولاية في الإسلام امتدادًا زمنيًّا في مقابل الامتداد الزمنيّ لاحتمال ولاية غير المسلمين، ولا يتحقّق هذا الأمر لو جعلنا القضيّة منحصرةً بشخص واحد، فإنّه مع وجود الرسول صلّى الله عليه وآله بين ظهراني المسلمين تولّى بعضهم غير المسلمين رهبةً ورغبةً واختيارًا للأسهل في الحياة الدنيا، مع غضّ النظر عمّا يمكن أن يحدثه ذلك من المشكلات

(١) محمّد بن الحسين بن بابويه القمّي (الشيخ الصدوق)، **كمال الدين وتمام النعمة**، تصحيح وتعليق عليّ أكبر الغفاري، (قم: مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقم، ١٤٠٥هـ)، الباب ٢٣ («نصّ الله تعالى على القائم عليه السلام»)، الحديث ٢، الصفحة ٢٥٣.

(٢) سورة المائدة، الآيات ٥١ إلى ٥٤.

للمسلمين، وكذلك سيكون الأمر لو انحصرت بشخص بعده. لذا، لا بدّ من امتداد الولاية المحقّة على طول التاريخ، وهو ما توفّره عقيدة الإمامة حال ظهور الأئمّة وحال غياب قائمهم، كما بينّاه قبل قليل. كما أنّه لا بدّ من نزول الولاية إلى مرتبة أدنى من مرتبة العصمة ليصبح طيفها ظاهرًا في جميع مناحي الحياة، ليلتزم المسلمون عبر الزمان بالآية المباركة، وتتحقّق غاياتها المبيّنة في السياق، فالمؤمن دومًا يتولّى المؤمنين، ويكون مع المؤمنين، وهو ما عبّر عنه تعالى بقوله ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلاَ تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلاَ تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطاً﴾[١]، فقوله تعالى ﴿وَاصْبِرْ﴾ بدل «كن» هو تعبير عن هذا الالتزام، ولو كان مخالفًا لهوى صاحبه وذوقه العامّ، كما بيّنت ذلك كثير من آيات الذكر الحكيم.

وقد ورد في السنّة الشريفة عنه صلّى الله عليه وآله «المؤمن أخو المؤمن، عينه ودليله، لا يخونه ولا يظلمه ولا يغشّه، ولا يعدّ عدّة فيخلفه»[٢].

كما ورد عن الإمام العسكري عليه السلام: «فأمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفًا على هواه، مطيعًا لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه»[٣].

ولا يخفى أنّ تشخيص أولئك النوّاب العامّين للأئمّة عليهم السلام، والتحقّق من استيفائهم للشروط، يرتبط بالناس، ويكون عندئذٍ خاضعًا لقبولهم بهم ورضاهم عنهم.

---

(١) سورة الكهف، الآية ٢٨.

(٢) محمّد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، تصحيح وتعليق عليّ أكبر الغفاري، (طهران: دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٦٥هـ.ش.)، الجزء ٢، «كتاب الإيمان والكفر»، «باب أخوّة المؤمنين بعضهم لبعض»، الصفحة ١٦٦، الحديث ٣.

(٣) الطبرسي، **الاحتجاج**، تعليق وملاحظات محمّد باقر الخرسان، (النجف الأشرف: دار النعمان للطباعة والنشر، ١٩٦٦)، الجزء ٢، «احتجاج أبي محمّد الحسن بي عليّ العسكري»، الصفحة ٢٦٣.

وكذلك قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾[1]، والآية المباركة ظاهرة بأنّ ﴿وَأُولِي الأَمْرِ﴾ هنا هم الولاة القائمون بأمر الله وأمر رسوله للأمر بطاعتهم، بعدما أمر بطاعته وطاعة رسوله صلّى الله عليه وآله، ولعود ضمير الجمع في ﴿مِنْكُمْ﴾ على ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾، ولوقوع الآية في سياق قوله عزّ من قائل ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً﴾[2]، وكذلك لما جاء بعدها من قوله عزّ من قائل ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلالاً بَعِيداً﴾[3]، ممّا يعني استمراريّة الأمر بالطاعة لولي الأمر من المؤمنين، والدليل على عدم اختصاص ذلك بالمعصوم قوله عزّ من قائل ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ﴾[4]، لأنّ الأحكام في الإسلام لا تنفصل عن الله ورسوله، فهم المرجع في كلّ أمر؛ فالله تعالى هو الله الخالق المالك المشرّع، ولقوله عن رسوله صلّى الله عليه وآله ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾[5]، ومن المعلوم أنّ التعرّف على مصاديق هؤلاء الولاة إنّما هو راجع إلى المؤمنين، أي إلى اختيارهم، ولو كان مراده من ﴿وَأُولِي الأَمْرِ﴾ خصوص الأئمّة المعصومين عليهم السلام، لما جعل ردّ الأمر في مورد النزاع إلى الله ورسوله دون أن يجعل لهم ذكرًا في ذلك، ممّا يدلّ على أنّ المراد من ﴿وَأُولِي الأَمْرِ﴾ ما يشمل غير المعصوم.

---

(١) سورة النساء، الآية ٥٩.
(٢) سورة النساء، الآية ٥٨.
(٣) سورة النساء، الآية ٦٠.
(٤) سورة النساء، الآية ٥٩.
(٥) سورة الحشر، الآية ٧.

فالولاية المتحدّث عنها في الآية الكريمة بالنسبة إلى أولي الأمر لا تختصّ بالإمام المعصوم، وإن كان هو مصداقها الأجلى، إنّما هي سارية في كلّ من يكون قائمًا بمنهج الله ورسوله، أي بالعدل الورع التقيّ، لعدم تيسّر تولّي المعصوم بنحو فعليّ دائم عبر الزمان والمكان، وفي جميع الحالات والشؤون، وقد أحال الأئمّة عليهم السلام في حال حياتهم، وفي حال غيبتهم، إلى من ينوب عنهم نيابةً خاصّة أو عامّة، كالمرويّ عن الرضا عليه السلام عندما سأله عليّ بن المسيّب الهمداني قائلًا: «شقّتي بعيدة، ولست أصل إليك في كلّ وقت، فممّن آخذ معالم ديني؟» قال: «من زكريّا بن آدم؛ المأمون على الدين والدنيا»[1]، وكقول الصادق عليه السلام لأبي خديجة: «إيّاكم أن يحاكم بعضكم بعضًا إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئًا من قضائنا فاجعلوه بينكم، فإنّي قد جعلته قاضيًا فتحاكموا إليه»[2]، وقول الإمام العسكري «فأمّا من كان من الفقهاء صائنًا لنفسه حافظًا لدينه مخالفاً على هواه مطيعًا لأمر مولاه فللعوام أن يقلّدوه». ممّا يدلّ على أنّهم عليهم السلام لم يقبلوا أن يخرج الناس عن هذه الولاية بحال، وإن تركوا تشخيص المصداق في النائب العامّ لأتباعهم.

وكذلك قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾[3]، حيث بيّن الله منهج المؤمنين القائم على الالتزام بأوامر ربّهم وعلى الشورى فيما بينهم، وإنّ من أهمّ موارد الشورى بينهم، بل أهمّها على الإطلاق، تشخيصهم للذي ينبغي أن يلي أمورهم من الحائزين على شروط الولاية.

---

(١) محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة** (قم: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤١٤هـ)، الجزء ٢٧، «كتاب القضاء»، «باب وجوب الرجوع والفتوى إلى رواة الحديث»، الصفحة ١٤٦، الحديث ٢٧.

(٢) **الكافي**، مصدر سابق، الجزء ٧، «كتاب القضاء والأحكام»، «باب أدب الحاكم»، الحديث ٤، الصفحة ٤١٢.

(٣) سورة الشورى، الآية ٣٨.

١ . ج. الدليل من السُنّة الشريفة

روى الميرزا النوري رحمه الله في **مستدرك الوسائل** عن رسول الله صلّى الله عليه وآله أنّه قال لعليّ عليه السلام: «يا ابن أبي طالب لك ولاية أمّتي، فإن ولّوك في عافية وأجمعوا عليك بالرضا فقم بأمره، وإن اختلفوا عليك فدعهم وما هم فيه»[١].

لقد نصّب النبيّ صلّى الله عليه وآله عليًّا إمامًا بنصّ يشبه إلى حدّ كبير النصّ القرآنيّ: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾[٢]، إذ قال في غدير خمّ، وقد رفع يد عليّ عليه السلام،

> من كنت مولاه فعليّ مولاه، اللهمّ والِ من والاه، وعاد من عاداه، وأحبَّ من أحبّه، وأبغض من أبغضه، وانصر من نصره، وأعن من أعانه، واخذل من خذله، وأدِر الحقّ معه حيث دار[٣]،

حيث ربط صلّى الله عليه وآله بين ولايته على الناس وولاية عليّ عليه السلام، وصار لعليّ عليه السلام بموجب هذا النصّ ولايتان: ولاية دينيّة، وولاية زمنيّة، حيث تعني الولاية الدينيّة جعله وصيًّا على الأمّة للشؤون الدينيّة بعد رسول الله صلّى الله عليه وآله، يكون معينًا للعلم، ومصدرًا وعلامةً للحقّ، وهو مؤدّى الفقرة الأخيرة من حديث الغدير «وأدِر الحقّ معه حيث دار»، كما هو مؤدّى حديث «مدينة العلم»، وحديث «المنزلة»، وحديث «السفينة»، و«أقضاكم عليّ»، وغيرها من الروايات الشريفة، حيث تظهر منها الولاية الدينيّة المعصومة بشكل واضح، وأمّا الفقرات الأولى من حديث الغدير، وكذلك حديث «المنزلة»، فإنّه تظهر منهما بقوّة الولاية الزمنيّة، ولكنّ رواية **المستدرك** تبيّن أنّ هذه الولاية

---

(١) حسين النوري الطبرسي، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة ٢ (بيروت: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٩٨٨)، الجزء ١١، الصفحة ٧٨.

(٢) سورة المائدة، الآية ٥٥.

(٣) الحلبي، علي، **السيرة الحلبيّة** (بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٠هـ)، الجزء ٣، الصفحة ٣٣٧.

الزمنيّة التي هي حقّ للإمام عليه السلام قد جعل النبي صلّى الله عليه وآله لها شرطًا وهو رضا الناس وإقرارهم بهذه الولاية، وهو أيضًا ما أشار إليه عليّ نفسه بقوله عليه السلام «إنّما الخيار للناس قبل أن يبايعوا»[1]. والخيار مأخوذ من الاختيار وإعلان الرضا، وهذا تعبير عن مساحة من الاختيار بعد نصب الوليّ تُركت للناس وعليهم أن يتحمّلوا مسؤوليّاتهم في إجابتهم أو مخالفتهم لما يريده الله ورسوله، وهذا نوع من الحاكميّة الشعبيّة التي تسري على أساسها الولاية الزمنيّة، والتي هي الأساس في قضايا الحكم والحكومة.

وأمّا المرويّ عن الإمام العسكري عليه السلام: «فأمّا من كان من الفقهاء صائنًا لنفسه، حافظًا لدينه، مخالفًا على هواه، مطيعًا لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه»[2]، فقد بيّن فيه الإمام عليه السلام أنّ على المؤمنين الرجوع في أمر دينهم وتولّي شؤونهم إلى الفقيه العادل الورع التقيّ، وأنّ لهذا الفقيه صلاحيّة الحكومة على المؤمنين.

وكذلك هو الأمر في مقبولة «عمر بن حنظلة» ورواية «أبي خديجة». فإنّه مضافًا إلى استفادة الولاية العامّة للفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة منها، إلّا أنّ من الواضح أنّها قد تركت تشخيصه إلى الناس في نهاية المطاف، حتّى مع القول بلزوم الاستعانة بأهل الخبرة، ممّا يُظهر نوعًا من الحاكميّة الشعبيّة الدينيّة، حيث تكون للفقيه سلطته، ويكون للشعب حقّ التشخيص والاختيار لذلك الفقيه.

---

(١) محمّد بن محمّد النعمان (الشيخ المفيد)، **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد**، تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، الطبعة ٢ (بيروت: دار المفيد، ١٩٩٣)، الجزء ١، الصفحة ٢٤٣.

(٢) **الاحتجاج**، مصدر سابق، الجزء ٢، «احتجاج أبي محمّد الحسن بن عليّ العسكري»، الصفحة ٢٦٣.

١ . د. حاكميّة الدين لجميع مناحي الحياة

إنّ كلّ ما تقدّم لا بدّ وأن يكون مبنيًّا بنحو مسبق على لزوم حاكميّة الدين لجميع مناحي الحياة، وهو ما يشير إليه قوله تعالى ﴿اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[1]، والخطاب في الآية المباركة هو من الله جلّ جلاله بكلّ ما يحمله لفظ الجلالة من الدلالات بما هو علم للذات المقدّسة الجامعة لصفات الكمال والجمال، والذي عرّف نفسه في هذا الخطاب بأنّه وليّ الذين آمنوا، أي السيّد المطاع منهم، والمتولّي لشؤونهم، وقد تعهّد لهم جلّ شأنه بإخراجهم من الظلمات إلى النور، الأمر الذي لا يتمّ إلّا إذا حصل في مناحٍ ثلاثة:

١ . الأوّل: على المستوى العقديّ الذي يتكفّل تصحيح المبتنيات الأساسيّة التي ترتبط بسرّ الوجود ودور الإنسان فيه، ويفسّر علاقته بالله وبالكون والحياة.

٢ . الثاني: على المستوى التشريعيّ المتعلّق بالفرد والمجتمع، لتنظيم علاقة الإنسان بربّه، وبنفسه، وبالبشر وسائر الموجودات الكونيّة، وكذلك تنظيم علاقة المجتمعات الإنسانيّة مع بعضها، في منظومات متكاملة مترابطة من الأحكام، كما في أحكام العبادات، والمعاملات، والسلوك الإنسانيّ، وكلّ ما يرتبط بمناحي الحياة الاقتصاديّة، والثقافيّة، والاجتماعيّة، والسياسيّة، والعسكريّة، للفرد وللمجتمع، لأنّ في كلّ واحدة منها ظلمةً ونورًا، والإخراج من الظلمات يدلّ بعمومه على الإخراج من سائر الظلمات، وبإطلاقه على الإخراج المطلق الشامل لجميع الأفراد والأحوال، ممّا يدلّ على أنّه تعالى يتكفّل إخراج الإنسان من الظلمات إلى النور في جميع مناحي الحياة.

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢٥٧.

٣. الثالث: يرتبط بوسائل الثبات والمداومة القائمة على الجهادَين الأكبر والأصغر، المتضمّنَين إزالة العوائق المادّيّة والمعنويّة من مسيرة الإنسان، حيث يتطلّب أوّلهما الاستعانة بوسائل الذكر والاتّصال بالله، كصنوف العبادات والدعاء وتلاوة القرآن، وثانيهما الجهاد في سبيل الله بالأنفس والأموال مع الأخذ بعين الاعتبار ما وعد الله به من الخلف للمال في الدنيا: ﴿وَمَا تُنفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لاَ تُظْلَمُونَ﴾[١]، وما وعد فيه من الجائزة في الآخرة: ﴿إِنَّ اللهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْداً عَلَيْهِ حَقّاً فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾[٢].

وهذا يعني من الوجهة الدينيّة عدم انفصال شؤون الحياة ومجرياتها عن شؤون الدين والعقيدة، فالدين في عقيدة المؤمن منهج كامل للحياة، يتناول جميع جوانبها، حيث تحدّد هذه القضيّة طبيعة الحاكميّة الشعبيّة المطلوبة، التي لا بدّ لها أن تكون نابعةً من الدين، ومتوافقةً مع مقاصده وأحكامه، فهي حاكميّة شعبيّة ملزمة أن تكون وفق قواعد الدين وما يمليه من حدودها وأشكالها، وما تفرضه أحكامه من نتائج ولو كانت على خلاف ما يعتبر الناس منسجمًا مع مصالحهم ورغباتهم، حيث لا يحقّ لهم تغيير شيء من ذلك.

٢. نظريّة الحكم الديمقراطيّ

٢. أ. معنى الديمقراطيّة

تعني الديمقراطيّة حكومة الشعب، حيث ينتخب الشعب ممثّليه الذين يديرون شؤونه، في جوّ من الحرّيّة الفكريّة، والسلوكيّة، وحرّيّة المعتقد، والمساواة أمام القانون، حيث تأبى مبدئيًّا أيّ قيد يفرض على حياة الإنسان وسلوكه الشخصيَّين.

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢٧٢.

(٢) سورة التوبة، الآية ١١١.

وبشكل عامّ، يمكن القول إنّ معنى الديمقراطيّة هو أن تكون الأنظمة والقوانين، وانتخاب الحكومة بسلطاتها الثلاث، بيد الشعب. ويُراد من الشعب، بطبيعة الحال، الأغلبيّة المطلقة، لعدم إمكان اجتماع جميع أفراده على رأي واحد، ولهذه الأغلبيّة، متى ما توفّرت، الدور الفاعل في كلّ ما تقدّم.

وكملاحظة عامّة، يؤخذ على هذا النظام عدم اشتراطه أيّ شرط مسبق في الأشخاص الذين يمكنهم التقدّم إلى المناصب السياسيّة والإجرائيّة المختلفة، إلّا ما يرجع إلى ما تمليه طبيعة المنصب من شروط فنّيّة أحيانًا، وقد صرّحت الناطقة باسم البيت الأبيض الأمريكيّ، في معرض دفاعها عن الرئيس السابق «بل كلنينتون» في فضيحة «مونيكا» الأخلاقيّة، بالقول: «إنّنا لا ننتخب الرؤساء كما ننتخب البابوات في روما، إنّما ننتخب من نرى أنّه يحقّق مصالح الولايات المتّحدة الأمريكيّة»؛ أي مع غضّ النظر عن الشرط الأخلاقيّ. كما يؤخذ عليه اعتماده على العامّة في كلّ شيء، والذي يكونون عادةً قابلين للاستغلال والتوجيه من قبل الفئات المؤثّرة القادرة فكريًّا وماليًّا، فيؤثّرون عليهم بالدعايات والشائعات المختلفة، كما أنّه لا توجد فيه مرجعيّة ثابتة تكون منبعًا ومقياسًا لصحّة الأمور وفسادها غير اللوائح القانونيّة الخاضعة لما تمليه رغبات الناس وميولهم.

فالشعب هو مصدر السلطة، وهو الذي يمنحها المشروعيّة، ورأيه هو الأساس في كلّ شيء.

٣. المقارنة بين النظامَين

يمكننا هنا أن نسجّل فارقَين أساسيَّين، وغيرهما من الفوارق الأخرى المتعارف ذكرها ترجع إليهما:

١. أوّلًا: في النظريّة الديمقراطيّة، تحدّد رغبات الشعب المبتنيات القبليّة التي يبنى عليها الدستور والقواعد الأساسيّة التي ينشأ منها، بينما لا يجوز ذلك في الحاكميّة الشعبيّة الدينيّة، لأنّ الدين ما شرّعه الله، وبالتالي لا بدّ من خضوع الدستور بجميع مواده ومبتنياته لقواعد الدين، وأن يأتي متوافقًا معها.

٢. ثانيًا: تخضع تراتبيّة السلطات الثلاث والنظارة عليها لقواعد شرعيّة في الحاكميّة الدينيّة كما في ولاية الفقيه، بينما يمكن في النظريّة الديمقراطيّة أن يتمّ هذا بعيدًا عن الدين، فالمهمّ فيها هو رضا الجماهير، إذ ليس في الديمقراطيّة ما هو مسموح أو ممنوع، بعيدًا عن الرأي الذاتيّ للأكثريّة، حيث يمثّل هذا فارقًا جوهريًّا بين النظامَين.

٣. ثالثًا: هناك ملاحظة لا بدّ منها، فقد وقع بعض الذين ناقشوا الحاكميّة الدينيّة في شبهة مفادها أنّ مسائل الحياة وأنشطتها الصناعيّة والتجاريّة وسائر تطوّراتها ومستحدثاتها لا يمكن أن تُخاض على أساس الدين، لأنّه لا يتعرّض بوضوح إلى طُرُق التفاعل معها وآليّات تحصيلها وإدارتها، فينبغي أن لا يعوّل عليه في ذلك، ممّا يعني عدم صلاحه للحاكميّة.

وفي هذا الكلام مغالطة كبيرة، فإنّه ليس من وظيفة الدين أن يتحدّث عن الأنشطة البشريّة المختلفة، إنّما هو يحدّد للإنسان قواعد عامّةً تضبط سلوكه في مجال هذه الأنشطة، فلا يكون فيها ظلم أو تجاوز لحدود السلامة المادّيّة والمعنويّة على السواء، على أساس الرؤية الدينيّة للمجتمع المؤمن، الذي له مقاصده، وعليه أن يتحرّك نحوها، مع المحافظة على اللحمة والوحدة بين أبنائه، لذا، لا يعيق الدين حركة المجتمع في الأنشطة الحياتيّة المختلفة، إنّما يوجّهها الوجهة الصحيحة، إذ ليس المطلوب من الدين تحديد الأساليب والآليّات ورسم الخطط المطلوبة للتقدّم في جميع

محاور الحياة، فهذا بيد الأيدي الخبيرة في تلك المجالات، إنّما يمثّل الدين مرجعيّةً للسلامة فيما يحصل، من حيث المحافظة على الآثار الإيجابيّة المفيدة للإنسان، ودفع الآثار السلبيّة عنه، مع الإبقاء على الدوافع المعنويّة المحرّكة له على طريق البذل والعطاء، فإنّ الدين الإسلاميّ لا يتعامل مع الإنسان المؤمن كما يتعامل مع الآلة، بل ينظر إليه على أنّه كائن مختار، كرّمه الله تعالى وأطلق يده في هذا الكون ليظهر الإبداع الإلهيّ وتتجلّى مظاهر الكمال والجمال مرّتَين: مرّةً من خلال قدرة الإنسان ودقّة صنعه وقدرة إبداعه، ومرّةً فيما أودعه الله تعالى في هذا الكون من الموادّ وأصناف الموجودات، إنّما فرض ضوابط للفعل الإنسانيّ حتّى لا يحيد الإنسان بفعله واختياره عن جادّة الصواب، ويدلّ على ذلك قوله تعالى ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾[1]، وقوله ﴿وَالسَّمَاء رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ * أَلاَّ تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ﴾[2]. فالمهمّ أن لا يكون هناك تجاوز عن الحدّ أو وقوع في الطغيان، مع بقاء عمليّة إقامة الميزان وإجرائه بيد الإنسان، ممّا يدل على الآليّات والاستفادة من الكون، وإدارة شؤون الإنسان، إنّما هي بيد الإنسان.

٤. المقارنة بين الحاكميّة الشعبيّة والديمقراطيّة المذهبيّة

إنّ هنالك من يقول إنّ الحاكميّة الشعبيّة الدينيّة هي ديمقراطيّة مذهبيّة، فهي تشبه الديمقراطيّات القائمة على أسس نظريّة اقتصاديّة واجتماعيّة وسياسيّة محدّدة، لأنّ الديمقراطيّة المذهبيّة تعني أنّ العمليّة الديمقراطيّة والرأي الشعبيّ محكومان لنظريّة معيّنة، كالماركسيّة مثلًا، وإنّ اختيارات الشعب لا بدّ وأن تتمّ على ضوء هذه النظريّة، وبما يحقّق أهدافها وينسجم مع مفاهيمها، وكذلك هو الحال في الحاكميّة الشعبيّة الدينيّة، حيث

(١) سورة هود، الآية ٦١.

(٢) سورة الرحمن، الآيتان ٧ و٨.

يكون رأي الشعب واختياراته محكومًا أيضًا للدين بما ينسجم مع مفاهيمه ويحقّق أهدافه ومقاصده، فالفارق بين الحاكميّتَين إنّما هو من جهة طبيعة المرجعيّتَين الحاكمتَين فيهما، وهو فارق واسع يعبّر عن اختلاف كبير بينهما إلى حدّ يجعل هذه المقاربة غير دقيقة؛ لأنّ النظريّة الماركسيّة خاضعة لآراء منظّريها، وهي عرضة للتبديل والتغيير حسبما يشاؤون، وهو ما شهدته النظريّة خلال الفترات السابقة في ميادين تطبيقها، وعلى مستوى التنظير فيها، لاختلاف منظّريها الأساسيّين، بل حصل هذا حتّى ضمن المذهب الواحد فيها، إلى حدّ أنّه كانت تستبدل بين فترة وأخرى بعض آرائها حتّى الأساسيّة لاعتبارات سياسيّة واجتماعيّة واقتصاديّة، مع الاحتفاظ بالعنوان الرئيسيّ لها، حيث إنّنا، مثلًا، لا نزال نرى الحزب الشيوعيّ الصينيّ يحمل ذات الاسم والعنوان، رغم كلّ السياسات الاقتصاديّة الرأسماليّة التي باتت سائدةً في الصين، إلى حدّ يمكن معه أن يقال إنّها قد ودّعت الشيوعيّة، وليست النظريّات الاشتراكيّة والرأسماليّة أحسن حالًا، فقد جرى فيها جميعًا مثل ذلك أيضًا.

بينما لا يمكن مثل هذا الأمر في الحاكميّة الدينيّة؛ لعدم امتلاك أحد أو جماعة حقّ تعديل المبتنيات الأساسيّة للدين، بل وحتّى بعض أحكامه، ولعلّ المعبّر بدقّة عن الفارق بين الحاكميّتَين ما ورد في أدبيّاتنا الدينيّة من قصّة الحوار بين هشام بن الحكم وعبد الكريم بن أبي العوجاء رأس الإلحاد في زمانه، حيث قال لهشام عندما أراد مناظرته: «إن غلبتك يا هشام تدخل في ديني، وإن غلبتني أدخل في دينك»، فقال له هشام: «ما أنصفتني، إذا غلبتك تدخل في ديني، أما إذا غلبتني فأرجع إلى إمامي».

ففي الحاكميّة الدينيّة تكون الإشكاليّات الحادثة راجعةً دومًا إلى التطبيق، ويبقى الدين مرجعًا على حاله، حيث تعالج كلّ الأخطاء بالنظر إلى مفاهيمه وأحكامه، بينما في النظريّة الديمقراطيّة قد تكون الإشكاليّات راجعةً إلى التطبيق، كما قد تكون راجعةً إلى أصول النظريّة في بعض

مبتنياتها الأساسيّة أو جزئيّاتها، وهذا يجعل المقارنات التي تنطلق من احتمالات فشل التطبيق وعواملها بين النظريّتَين مقارنات غير دقيقة.

نعم، يمكن الحديث عن أهمّيّة عنوان الحاكميّة الشعبيّة بما هي لدفع أدنى احتمال للتعسّف الشخصيّ، ولو افتراضًا لشخص الحاكم، وهو ما تستوي فيه النظريّتَين مع اختلاف المرجعيّة بينهما، وعندها يمكن الموازنة بينهما على أساس فعاليّة الموانع التي تضعها كلّ منهما في وجه الاستبداد وأخطاء التطبيق.

٥. فعاليّة موانع الاستبداد في كلتا الحكومتَين

يبقى الحديث عن العدالة والحرّيّة، في كلتا الحكومتَين، حديثًا نظريًّا يحتمل أن تطرأ عليه التجاوزات، بحيث يفقد معها كلّ مصداقيّة.

٥. أ. الحاكميّة الشعبيّة الدينيّة

إنّ نمط العدالة والحرّيّة في الحاكميّة الدينيّة ينطلق من القيم الدينيّة والأحكام الشرعيّة؛ فالحرّيّة في الحاكميّة الشعبيّة الدينيّة لا تعني حرّيّة الإنسان في ارتكاب ما يشاء من الأعمال المحظورة دينيًّا في ساحة الحياة الاجتماعيّة، إذ تمنعه من بعضها قانونًا، وترتّب على هذا المنع عقوبات في حال التجاوز تتناسب مع نوع العمل الذي تجاوز به من خلال ما يعرف بالحدود والتعزيزات، والتي تهدف إلى ردع الإنسان عن ذلك التجاوز المتهتّك والمعلن، كما تترتّب على هذا المنع عقوبات في الآخرة يمكن التخلّص منها بالتوبة عن الذنب والرجوع عنه دون أن يحتاج ذلك إلى إعلان عن المخالطة في الدنيا، فيوجد إذًا، أمام كلّ مخالفة رادعان، دنيويّ وأخرويّ، الأوّل بيد الحاكم أو من ينوب عنه، والثاني بيد الله عزّ وجلّ، ومع غضّ النظر عن تفاصيل العقوبات، فإنّه يلاحظ فيها، في

الإسلام، أن تكون رادعةً، كما أنّ وجود رادعَين دنيويّ وأخرويّ أقوى من وجود رادع واحد.

كما أنّه لا يمكن على المستوى التشريعيّ تشريع أحكام وقوانين مخالفة للدين، فإنّ حرّيّة الإنسان لا يصل مداها إلى الحرّيّة المطلقة في الاختيار، لأنّه محكوم دائمًا بالمسموح من جهة الدين.

وأمّا الموانع الرقابيّة على أجهزة الدولة، فيُلاحظ فيها أنّها أزيَد عددًا ممّا هو موجود في أنواع الحاكميّات الأخرى. إذ يوجد على رأس هذه الحاكميّة الوليّ الفقيه الذي له الإشراف التامّ على عمل جميع الأجهزة الحكوميّة، وهو يخضع لرقابتَين: أولاهما داخليّة ترجع إلى ما يشترط فيه من العدالة والتقوى، والتي لا ينعقد له المنصب دونهما. وإذا عرفنا أنّ العدالة ملكة نفسانيّة، وليست مجرّد طقوس تُتَّبع، اتّضح لنا مقدار ابتعادها ذاتًا عن الخطأ والانحراف لمنافاة ذلك لملكة العدالة عنده. وثانيتهما خارجيّة وهي مجلس الخبراء الذي ينظر في أعماله وأحواله كلّ ستّة أشهر، والذي له عزله لوجوده فاقدًا للشرائط أو غير قادر على القيام بأعباء المنصب.

كما أنّ مجلس الشورى يخضع في عمله إلى أربع رقابات، أولاها التقوى والصلاح، وهي رقابة داخليّة، لذا، تؤخذ شرطًا في صلاحيّته للترشيح للانتخابات. وثانيتها من قبل الناخبين. وثالثتها من قبل مجلس صيانة الدستور الذي يمنع صدور أيّ تشريع مخالف للدستور وللشريعة. ورابعها من قبل الولي الفقيه.

وكذلك الوزراء، فإنّهم يخضعون إلى رقابة مجلس الشورى مضافًا إلى الرقابة الداخليّة ورقابة رئيس الجمهوريّة، ورقابة الوليّ الفقيه، ورقابة الناس.

ومثلهم رئيس الجمهوريّة، أيضًا في جميع ذلك.

وأمّا مجلس صيانة الدستور، فإنّه يتمتّع برقابة داخليّة عالية لكونه مشكّلًا من كبار العلماء العدول، ومن كبار القانونيّين، ويخضع بعمله أيضًا لرقابة الوليّ الفقيه.

وأمّا مجلس الخبراء، الذي يُنتخب الوليّ الفقيه من بين أعضائه، فهو أيضًا مشكّل من المجتهدين العدول، وهذا يعني وجود رقابة داخليّة عالية مضافًا إلى مراقبة الناس له لأنّهم ينتخبونه كلّ أربع سنوات.

ومثله أيضًا، السلطة القضائيّة التي تخضع لمراقبة الوليّ الفقيه.

فلا يوجد، إذًا، من أجهزة الحاكميّة الدينيّة الشعبيّة جهاز خارج عن المراقبة، وذلك لمنع الانحراف، ولا مجال لأن يقرّ أحد بذنبه ولا يكون مسؤولًا عنه.

٥. ب. النظام الديمقراطيّ

والرقابة الأساسيّة فيه هي في مجلس النوّاب الذي ينظر في عمل رئيس الدولة والوزراء مع انعدام الروادع الداخليّة القويّة.

والرقيب على المجلس إنّما هو الناس، وإن كان ولا بدّ، المحكمة الدستوريّة العليا؛ وهي هيئة قضائيّة تنظر في الممانعات الدستوريّة.

والشيء المهمّ أنّ كلّ هؤلاء يرجعون إلى تشخيصهم الذاتيّ في تقدير المخالفات، وتقويم الأشخاص، ممّا يجعلهم عرضةً للتأثيرات الإعلاميّة والنفسيّة التي يتأكّد تأثيرها كثيرًا على مستوى العوامّ.

كما أنّ مرجع الدستور هو ما تمليه رغبات وإرادة الناس وتصوّراتهم عن المفاهيم الأساسيّة لحياتهم والتي بطبيعة الحال ستكون خاضعةً لأصحاب النفوذ والأصوات القويّة والمؤثّرة، دون وجود قواعد ثابتة يُحتكم إليها في هذا المجال، بخلاف ما هو عليه الحال في الحاكميّة الشعبيّة الدينيّة.

٦. الولاية العامّة

تنطلق الأنظمة الديمقراطيّة من أنّ الأصل في الوجود الإنسانيّ عدم ولاية أحد على أحد، وبالتالي تخضع الولاية عندهم لنحو من التوافق والعقد الاجتماعيّ بين الناس للقبول بتشكيل دولة والخضوع لقانون واحد.

وقد طبّق بعضهم هذه الفكرة في الإطار الدينيّ، واعتبروا أنّ الأصل أيضًا هو عدم ولاية أحد على أحد، وبالتالي فإنّ أيّ ولاية بحاجة إلى دليل، باعتبار أنّه قبل وجود الإنسان لم تكن هنالك ولاية، فإذا شكّكنا في حصولها بعد وجوده فالأصل عدم ذلك.

والذي يبدو لي أنّ هنالك خللًا في هذا الطرح، لأنّ اللجوء إلى الأصل العمليّ إنّما يكون في حالة انعدام الدليل، أمّا مع وجوده، فلا مكان لذلك على الإطلاق.

فإنّنا لو أمعنّا النظر في الكون والحياة لوجدنا أنّ ولاية شيء على شيء نظام شائع في كلّ الكون من الجماد إلى الحيوان إلى النبات إلى الإنسان. ويكفينا أنّ أوّل موجود إنسانيّ وهو آدم كان زوجًا وأبًا ونبيًّا، فالولاية رافقت الوجود الإنسانيّ في جميع مراحله، وإن اختلفت منطلقاتها وحيثيّاتها، بنحو يمكننا معه الإقرار أنّ البحث ينبغي أن يتّجه إلى حدود تلك الولاية لا إلى أصلها، فبعد الإقرار بها نلجأ إلى النصوص والأدلّة العقليّة لتحديد دائرتها، والتي القدر المتيقن منها، إن لم نقل بإطلاقها، هو ما يرتبط بإمكان إدارة شؤون الأمّة وتوظيف طاقاتها لحفظ وجودها، والقيام بدورها الإنسانيّ تجاه الأمم الأخرى، ولا ينفكّ ذلك عن الولاية على الأنفس والأموال، ليغدو بعد ذلك الخلاف في حدودها بين الأدلّة العقليّة والنقليّة خلافًا شكليًّا، بعد تماثل حدودها بناءً على كلا الدليلَين من الناحية العمليّة.

الديمقراطيّة الدينيّة

آية الله الشيخ عبّاس الكعبي[1]

(١) عضو مجلس خبراء القيادة في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة.

طرح الإمام الخامنئي حفظه الله نظريّة «مردم سالاري دينى»[1] في عصر الإصلاحات التي أخذت تروّج للفكر الليبرالي تحت عنوان الديمقراطيّة، فاستخدم حفظه الله هذا التعبير عوضًا عن كلمة ديمقراطيّة[2] التي ترجع في اليونانيّة إلى كلمتَين: ديموس أي حاكميّة الشعب وقراطي أي الحكومة.

للديمقراطيّة ركنان: الشكل، بمعنى الرجوع إلى صناديق الاقتراع لبناء الحكومة والبرلمان وفق رأي الناس، وهذا لا إشكال فيه بنظر الشيعة؛ والمضمون، وفيه التعدّديّة الفكريّة وما ينبثق عنها.

معنى «مردم سالاري ديني» في الفارسيّة: الأخذ برأي الناس في إدارة السلطة حسب المضمون الدينيّ، أمّا الترجمة السائدة لها فهي حاكميّة الشعب على أساس الدين.

وقد أعاب البعض على هذه النظريّة لاعتبار أنّ للحاكميّة في المضمون لها القانونيّ والفلسفيّ عدّة أوجه، في حين أنّ الحاكميّة في الإسلام تكون لله عزّ وجل فقط، وإذا أردنا أن نعطي الكلمة ترجمتها العربيّة الصحيحة فتكون: الاعتماد على رأي الناس في إدارة الحكومة والبرلمان وفق المعايير الدينيّة.

لم يستسغ بعض العلماء المسلمين هذه النظريّة -كآية الله الشيخ مهدوي[3] [4]- ووجّهوا إشكالاً مفاده: كيف تكون الديمقراطيّة هي

---

(١) لغةً مردم تعني: جمهور، سكّان، قوم، مواطنة. أمّا سالارى، فتعني: السلطة.

(٢) الديمقراطيّة كلمة تعود في أصلها اليونانيّ إلى كلمتَين: Δήμος (demos) وتعني عامّة الناس، وkpatia (kratia) وتعني الحكم. فالديمقراطيّة بمفهومها العامّ هي العمليّة السلميّة لتداول السلطة بين الأفراد أو الجماعات.

(٣) هو آية الله الشيخ محمّد رضا بن أسد الله المهدوي الكني حفظه الله. ولد عام ١٣٤٩هـ.ش. بالعاصمة طهران، من أساتذته السيّد شهاب الدين المرعشي النجفي، والسيّد محمّد حسين الطباطبائي، والإمام الخميني، والشيخ مرتضى المطهّري. انتُخب آية الله الشيخ محمّد رضا مهدوي كني رئيسًا للمجلس بعد أن حصل على ٦٣ صوتًا مؤيّدًا خلال اجتماع مجلس خبراء القيادة الإيرانيّ يوم الثلاثاء في ٢٠١٢/٢/٢١.

(٤) قَبِل الشيخ مهدوي المصطلح إذا دلّ على الشكل دون المضمون الديمقراطيّ.

المحور والمبادئ الإسلاميّة إطاراً لها؟ وبالتالي كيف نقيّد الدين على أساس الديمقراطيّة؟

فاستخدموا «دين سالارى اسلامى»، أي حاكميّة الدين مع مقبوليّة الشعب، ثمّ دخلت الصحف والجرائد والمجلّات والجامعات والحوزات في سجال حول الكلمة، فوضّح الإمام الخامنئي حفظه الله المصطلح والفكرة التي هي في الواقع سيادة المبادئ الدينيّة عن طريق تحكّم صناديق الاقتراع، وباتت الفكرة، في إيران، الآن في إطارها العامّ واضحةً ومعروفةً في الجامعات والحوزات، ولا إشكال في فهم الاصطلاح، لكن عندما تُرَوّج فالأفضل استخدام الديمقراطيّة الدينيّة، هذا التعبير عبارة عن «الجمهوريّة الإسلاميّة»، وهي لا تعادل بحث ولاية الفقيه بل هي تَعتبر بحث ولاية الفقيه جزءًا منها.

أساء البعض فهم «الجمهوريّة الإسلاميّة» فظنّ أنّ «الجمهوريّة» و«الإسلاميّة» عنصران، أي: نظام جمهوريّ وعنصر الإسلام، بينما الأمر ليس كذلك بل هو نظام جمهوريّ وفقًا للإسلام، فالجمهوريّة عنوان عامّ والإسلاميّة للتوضيح والتعيين.

يقول الشهيد مطهّري رحمه الله في هذا الصدد أنّ الجمهورية تمثّل شكل النظام، والإسلاميّة تمثل مضمونه.

أضاف الإمام القائد حفظه الله أنّ الجمهوريّة والإسلاميّة عبارتان لحقيقة ونظريّة واحدة مترابطة، فيها عناصر تتكامل مع بعضها البعض وهذه العناصر خمسة:

١. العنصر الأوّل: هو سيادة الله عزّ وجلّ، أي الحاكميّة المطلقة لله تبارك وتعالى على الكون والفرد والمجتمع ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لله أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا

إيّاهُ﴾[1]، ﴿هَلْ لَنَا مِنَ الأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الأَمْرَ كُلَّهُ لله﴾[2]، وبالتالي يلزم التسليم لأوامره تعالى التي ينبثق منها مبادئ الإلزام في السلطة.

طُرِح في بعض المذاهب الإسلاميّة تفويض الشعب، لأنّ الإنسان خليفة الله عزّ وجلّ، إلّا أنّ ذلك خلاف التوحيد الصفاتيّ والأفعاليّ.

٢. العنصر الثاني: يتجلّى في سيادة الشريعة الإسلاميّة، فحاكميّة الله سبحانه تُتَرجَم في تطبيق الشريعة، لذا أرسل الله سبحانه الأنبياء عليهم السلام وأنزل عليهم الوحي لبيان هذه الشريعة.

٣. العنصر الثالث: هو الاجتهاد الفكريّ المعمّق المؤدّي لفهم الشريعة التي هي أوامر الله عزّ وجلّ، فبعد انقطاع الوحي ثمّ غياب الإمام عجّل الله تعالى فرجه يتمّ بيان الشريعة عن طريق معرفة سنّة رسول الله صلّى الله عليه وآله وعن طريق أحاديث أهل البيت عليهم السلام.

٤. العنصر الرابع: يتجلّى في الشخص الذي له الحقّ في قيادة المجتمع، وهو ما يُصطَلَح عليه عند الإماميّة بولاية الفقيه، فالولي هو نائب عن الإمام المعصوم عليه السلام.

وذُكِر أيضًا هذا البحث في المذاهب الأخرى تحت عنوان الإمامة الكبرى، ففي كتاب **الأحكام السلطانيّة**[3] للماوردي[4] في الباب الأوّل[5]

---

(١) سورة يوسف، الآية ٤٠.

(٢) سورة آل عمران، الآية ١٥٤.

(٣) كتاب يختصّ بمواضيع السياسة الشرعيّة. وقد ترجمه فانيان إلى الفرنسيّة.

(٤) هو أبو الحسن عليّ بن محمّد بن حبيب البصري الماوردي (٣٦٤ - ٤٥٠ هـ/ ٩٧٤ - ١٠٥٨ م). أكبر قضاة آخر الدولة العبّاسيّة، من أكبر فقهاء الشافعيّة، تعلّم على يد علماء العراق. ولد الماوردي في البصرة، وكان ذا علاقات مع رجال الدولة العبّاسيّة كما كان سفير العبّاسيّين ووسيطهم لدى بني بويه والسلاجقة. بسبب علاقاته هذه، يُرجّح البعض كثرة كتابته عمّا يسمّى بالفقه السياسيّ ومن كتبه في هذا المجال: **أدب الدنيا والدين والأحكام السلطانيّة**.

(٥) أبي الحسن عليّ بن محمّد بن الحسن الماوردي، **الأحكام السلطانيّة**، تحقيق الدكتور أحمد مبارك البغدادي، الطبعة ١ (الكويت: مكتبة دار ابن قتيبة، ١٩٨٩م)، الصفحة ٥ (من المتن).

باب عقد الإمامة حراسة الدين وسيادة الدنيا، ذكر الماوردي مواصفات الولي، وهي العلم المؤدّي للاجتهاد لفقه النوازل مثل فقه الحوادث الواقعة، والعدالة، والشجاعة، وسلامة الحواسّ والبدن، وغيرها من المواصفات. فالحاكميّة المطلقة لله عزّ وجلّ ورئاسة الدولة الإسلاميّة لثلاثة أصناف: الأنبياء عليهم السلام، الربّانيّون أوصياء الأنبياء مثل هارون لموسى عليهما السلام، والأحبار وهم العلماء بما استَحفَظوا من كتاب الله عزّ وجلّ وهم أعلم من غيرهم بالقانون الإلهيّ ﴿وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَآءَ﴾[1] بمعنى القيادة الميدانيّة، حيث يستطيعون إصلاح المسيرة والأخطاء.

٥. العنصر الخامس: مكانة الشعب حسب التنظير الشرعيّ، فهل على الشعب والمواطن مجرّد الإطاعة المطلقة ولا دخل لهم بالحكم؟

يكمن الجواب، وفق «ماردم سالارى دينى»، في نظريّة الشورى، وهي نظريّة حكم إسلاميّة، ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾[2].

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ الشورى هي طريق وآليّة للمشاركة في القرار السلطانيّ والحكوميّ، وليست آليّةً لتعيين الحاكم، فالنبيُّ عليه السلام، مثلًا، منصّب من الله سبحانه وليس من الشعب، الولاية أمر الله عزّ وجلّ والشورى أمر الناس.

في هذا المقام تُطرح أسئلة أهمّها:

أين محلّ البيعة في هذا الخضمّ؟ فالبعض جعلها مكان الانتخاب والاستفتاء الشعبيّ، والحال أنّها تختلف عنهم فهي تأكيد للطاعة؛ الحاكم عندما يُبَايَع يصبح نافذ الأمر.

---

(١) سورة المائدة، الآية ٤٤.

(٢) سورة الشورة، الآية ٣٨.

ثمّ الانتخابات ما موقعها؟

تظهر الإجابة أوّلًا في ضبط الفرق بين الشورى والانتخاب، فالشورى التزام إيمانيّ وطريق للمشاركة في قرار السلطة، أمّا الانتخاب فيتمّ عن طريق العقد الاجتماعيّ، وهو يشرّع الحقّ للأكثريّة، بعكس الشورى فقد يكون الحقّ وفقها مع الأقليّة.

وثانيًا، بالالتفات إلى أنّ السلطة في الإسلام جذورها ومبدؤها إلهيّ، لكنّ صنعها شعبيّ، حتّى الإلهيّة منها، فلن يكون لها وجود دون النصرة ﴿اللهُ هُوَ الّذي أيّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالمُؤْمِنِينَ﴾[1]، فنَصْرُ الرسول صلّى الله عليه وآله من دون تواجد المؤمنين لا يكون ﴿يَا أيّهَا النّبِيّ حَسْبُكَ اللهُ وَمَنْ اتّبَعَكَ مِنَ المؤْمِنِينَ﴾[2]، ودون التلاحم الشعبيّ لا ينتصر الناس، لذا ينبغي أن يتواجدوا في الساحات ويشاركوا في الحكم.

في الشورى يستطيع الفرد المشاركة في الحكم عبر مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فيكون مثلًا الأمر بالمعروف للحكومة عن طريق حزب سياسيّ، وعبر الأمانة، فالسلطة أمانة، ﴿إنّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أن تُؤدّوا الأمَانَاتِ إلَى أهْلِهَا﴾[3]، وعبر العدل، ﴿وَإذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النّاسِ أن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾[4].

إذا صدقت عناوين البيعة، والشورى، والتعاون على البرّ والتقوى، وغيرها عن طريق المجلس النيابيّ بالشكل المعاصر، فلن يكون ذلك إلّا «صياغةً» من صياغات الإسلام، وإذا استطاع المؤمن ابتداع شكلٍ جديدٍ فيكون صياغةً ثانيةً.

(١) سورة الأنفال، الآية ٦٢.
(٢) سورة الأنفال، الآية ٦٤.
(٣) سورة النساء، الآية ٥٨.
(٤) سورة النساء، الآية ٥٨.

هذا الوضع للمشاركة عن طريق المجلس النيابيّ أمضاه الوليّ الفقيه الإمام الخميني قدّس سرّه، فالمجلس النيابيّ في إيران لا يحقّ له التشريع، بل هذا دور مجلس صيانة الدستور، والعضو في البرلمان يشترط أن يكون عادلًا بالمعنى الشرعيّ، ولو كان فاسقًا فلا يُزَكّى ولا يدخل البرلمان، ورئيس الجمهوريّة الذي يختاره الناس، ينبغي أن يكون مرشّحًا من الوليّ الفقيه عند الشهيد مطهّري رحمه الله، ولكن في دستور الجمهوريّة الإسلاميّة ينبغي كونه من السياسيّين أصحاب التقوى والتخصّص في إدارة البلاد، ويشترط مصادقة مجلس صيانة الدستور. ليس نظام الحكم في الإسلام بتمامه مثل الأنظمة النيابيّة الأخرى، بل هو نظام للناس، للمشاركة في الحكم عن طريق آليّة معاصرة. أيّ الأفضل؟ النظريّة النيابيّة الليبراليّة أم النظريّة النيابيّة المقيّدة وفقًا لأحكام الشرع المقدّس؟

في الأولى، يفقد الشعب بعد اختياره الحاكم السلطة، وهذا ما صرّح به جان جاك روسّو[1] بقوله إنّ الشعب الإنكليزيّ يعتقد أنّه حرّ، بينما هو كذلك للحظة – حين الانتخاب – وبعد ذلك يصبح لا شأن له بالحرّيّة، فالقرار يفوّضه للبرلمان والحاكم، نعم يستطيع تنظيم الاحتجاجات. في المقابل وطبقًا لمعايير الشريعة يستطيع الشعب التدخّل متى ما يريد، استنادًا إلى مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعن طريق النصيحة لأئمّة المسلمين يشارك من البداية وحتّى النهاية.

الديمقراطيّة الليبراليّة[2] غايتها تحقيق النظام العامّ والبناء والإعمار، فتكون دول حراسة ورفاه، وبعض الأنظمة تريد العدالة وتكون غايتهم

(١) ولد روسّو في جنيف من أسرة فرنسيّة الأصل تعتنق المذهب البروتستانتي ولأب ساعاتيّ، درس الموسيقى واللغة اللاتينيّة والفلسفة، تردّد على الفلاسفة وخاصّة ديدرو، من أهمّ كتبه: **العقل الاجتماعيّ؛ إميل**. عاصر مونتسكيو وفولتير ودايفيد هيوم، دعا إلى المثل العليا المتمثّلة بالديمقراطيّة المباشرة والمساواة التامّة وضرورة إعادة البناء الاجتماعيّ والسياسيّ.

(٢) الديمقراطيّة الليبراليّة هي بالتحديد شكل من أشكال الديمقراطيّة النيابيّة حيث السلطة السياسيّة للحكومة مقيّدة بدستور يحمي بدوره حقوق وحرّيّات الأفراد والأقلّيّات (وتُسمّى كذلك الليبراليّة الدستوريّة). ولهذا، يضع الدستور قيودًا على ممارسة إرادة الأغلبيّة. أمّا الديمقراطيّة غير الليبراليّة، فهي التي لا يتمّ فيها احترام هذه الحقوق والحرّيّات الفرديّة.

القصوى. لكن أهداف الدولة لا تنتهي في النظريّة الإسلاميّة، وصولًا بالفرد والمجتمع إلى مقام خليفة الله عزّ وجل، البداية تكون بتحقيق النظام العامّ والقضاء على الفقر، تحقيق العدل من الأهداف المتوسّطة المؤدّية إلى الهدف النهائيّ؛ وصول الإنسان والمجتمع إلى الكمال اللائق.

خلافة الإنسان لله سبحانه ليست فقط في المجال الأخلاقيّ والعرفانيّ، بل يمكن تحويل هذه الخلافة إلى منظومة فكريّة وقيميّة واجتماعيّة وسياسيّة، تتبلور في نظريّة نظام حكم، وتتحوّل إلى المجالات البنيويّة والوظيفيّة، هذا ويشارك الفرد في الولاية المشتركة ﴿والمؤْمِنُونَ وَالمؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾[1]، فالشعب كله يتجسّد في بوتقة واحدة، وبقرن الحرّيّة مع المسؤوليّة يتحوّل الفرد والمجتمع إلى الغايات السامية. من هنا، ظهرت «خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء عليهم السلام»، وهي نظريّة السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر رحمة الله عليه والتي لم يفهمها البعض.

نستطيع، وفق هذه النظريّة، وفي جميع الأوساط الإسلاميّة، بناء مجتمع مؤمن صالح عزيز قويّ متماسك متحضّر راق شاهد وأسوة، ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[2]؛ ليس هذا الجعل تكوينيًّا، فمجرّد حملنا للجنسيّة الإسلاميّة لا يجعلنا كذلك، بل هو جعل تشريعيٌّ. فينبغي، لنكون أمّةً نموذجيّةً، تحقيق آليّات الأمّة النموذجيّة، فنتحوّل حينها إلى أمّة شاهدة، والرسول صلّى الله عليه وآله هو الشاهد الأكبر علينا، لذا نقول بخلافة الإنسان وشهادة الأنبياء عليهم السلام.

يقول الإمام الخامنئي حفظه الله تعالى إنّ الجمهوريّة والإسلاميّة جزءان لحقيقة واحدة، وهذه الحقيقة الواحدة يعبّر عنها البعض بمشاركة الناس

---

(١) سورة التوبة، الآية ٧١.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٤٣.

في الحكم وفقاً لروح ومضمون الشريعة، النظام السياسيّ في الإسلام يقوم على الشرع المقدّس، فصلاحيّات الحاكم والمحكوم بالإضافة إلى مساهمة الناس مقرّرة ومعيّنة من قبل الله سبحانه؛ حقوق الناس ليست ناتجةً عن العقد الاجتماعيّ، بل هي فريضة فرضها الله سبحانه كما قال الإمام عليّ عليه السلام «فريضة فرضها لكلٍّ على كلّ»، أمّا العقد الاجتماعيّ فاعتبار مفروض.

مساهمة الناس في الحكم واجب مقدّس وتكليف شرعيّ، في موعد الانتخابات يجب الاشتراك في الحكم - الذي هو حقّ - كما يجب المشاركة في الجهاد لبناء الدولة الإسلاميّة، فالشريعة الغرّاء فرضت مشاركة الناس في الحكم وقيّدت الحاكم والمحكوم.

أشار الإمام الخامنئي حفظه الله تعالى في آخر خطاباته، عندما تحدّث عن الصحوة الإسلاميّة والتجديد البنائيّ السياسيّ للدستور الإيرانيّ، إلى أنّ نظريّة الاحتكام إلى صناديق الاقتراع وفق المعايير الدينيّة قابلة لأن تَرُوج في ظلّ الصحوات الإسلاميّة، وعند جميع الطوائف والمذاهب الإسلاميّة، فليست نظريّةً شيعيّةً صرفة بل فيها نقاط اشتراك بين السنّة والشيعة.

الحكومة الشعبيّة الدينيّة من وجهة نظر آية الله الخامنئي

الشيخ الدكتور أحمد واعظي[1]

ترجمة الدكتور عليّ الحاج حسن

(١) رئيس دفتر تبليغات (مكتب الإعلام الإسلاميّ للحوزات العلميّة في قم).

مقدّمة

إنّ انتصار الثورة الإسلاميّة بواسطة انتخابِ الشعب الإيرانيّ المباشر، وذلك بعد ثلاثة أشهر من انتصار الثورة، شكل بداية تجربة جديدة في مجال الفكر السياسيّ. هذه هي المرحلة الأولى التي يتأسّس فيها نظام يعترف بالحاكميّة الإلهيّة الدينيّة إلى جانب الحاكميّة الشعبيّة، ويجعل الأحكام والأصول والقيم الإسلاميّة هي المرجع والحاكم عن النظام التشريعيّ والتنفيذيّ والقضائيّ، ويُدرج ذلك في قانونه الدستوريّ وفي الوقت عينه يُترَك الناس في توزيع السلطة السياسيّة وعمليّة اتّخاذ القرارات ووضع القوانين، لذلك نرى أنّه وبعد مضيّ ثلاثة وثلاثين سنة من عمر هذا النظام، كان قد مضى عليه ما يقرب من ثلاثين عمليّة انتخاب عامّة جرت في هذا النظام السياسيّ.

لا يمكن إنكار الدفاع الجدّيّ والعميق للإمام الخميني قدّس سرّه - مؤسّس الجمهوريّة الإسلاميّة والفقيه البارز - عن الحكومة الدينيّة الشعبيّة ونظام الجمهوريّة الإسلاميّة، ومدى تأثير ذلك على حالة القبول العامّة لهذه النظريّة السياسيّة بين المفكرين السياسيّين والعلماء وفضلاء الحوزة العلميّة. وقد استمرّ الدعم والتأييد السياسيّ والنظريّ لها بعد رحيله، وذلك من خلال خلفه الصالح حضرة آية الله الخامنئي.

المقال الذي بين أيدينا محاولة لتوضيح أهمّ النقاط التي تشكّل رؤية الإمام القائد في توضيح نظريّة الحكومة الشعبيّة الدينيّة وأوجه امتيازها من أقسام الديمقراطيّة الاخرى، وبالأخصّ الليبراليّة الديمقراطيّة، وهي نقاط قدّمها سماحته خلال سنوات تولّيه القيادة.

ممّا لا شكّ فيه أنّ الديمقراطيّة اليوم تتمتّع بمقبوليّة واسعة باعتبارها أسلوبًا لحلّ النزاعات السياسيّة والاجتماعيّة، حيث يكون رأي الأكثريّة هو مبنى حلّ الخلافات الاساسيّة. وإذا كان للديمقراطيّة أعداء ومخالفون منذ العقود الماضية، أي منذ الدولة اليونانيّة وحتّى السنوات الأخيرة، إلّا أنّها ما زالت مقبولةً في أكثر الانظمة السياسيّة الحاليّة. حتّى إنّنا قلّما نجد دولةً لا تعترف بشكل رسميّ بالديمقراطيّة، ولكن يبقى أنّ المسألة

الأساسيّة هي أوّلًا: ما هو التقرير المقدّم للديمقراطيّة؟ وثانيًا: ما هي الأسس النظريّة والاستدلاليّة التي يُعتَمَد عليها في تثبيت وتوجيه ذاك النموذج من الديمقراطيّة؟

سنحاول في هذا المقال تقديم مختصر لرؤية الإمام القائد للحكومة الشعبيّة الدينيّة والتي تشكّل أساس قيام نظام الجمهوريّة الإسلاميّة وتوضيح النسبة الموجودة بينها وبين الديمقراطيّة الليبراليّة المتداولة في الغرب.

ماهيّة الحكومة الشعبيّة

إنّ الديمقراطيّة، وباعتبارها أسلوبًا وطريقًا لحلّ النزاعات السياسيّة والاجتماعيّة والتي تعتمد على رأي الأكثريّة، لا يمكنها أن تكون إيديولوجيا سياسيّة على الإطلاق. إذ تفتقد الديقراطيّة العناصر الأساسيّة للأيديولوجيا السياسيّة أمثال الأهداف، والأصول، والتوصيات القيميّة، والتوجّهات السياسيّة والاجتماعيّة العامّة، وتوضيح ما يطلبه النظام السياسيّ والمجتمع السياسيّ.

الديمقراطيّة المنهجيّة عبارة عن طريق وأسلوب لإدارة بعض شؤون المجتمع السياسيّ، أمثال اختيار بعض المدراء في المستوى العامّ للمجتمع، أو اختيار ممثّلي المجتمع، أو أسلوب للتقنين، وأمثال ذلك. إلّا أنّ هذا الأسلوب يمكنه أن يجتمع مع العناصر القيميّة والنموذجيّة والعمليّة للمذهب والأيديولوجيا السياسيّة، فيُستخدم ضمن أطره كما تمكن الليبراليّون من تأطير واستخدام الديمقراطيّة المنهجيّة في إطار الأصول والقيم الليبراليّة، فقدّموا ما بات يعرف بـ«الديمقراطيّة الليبراليّة».

ومن وجهة نظر الإمام القائد، يمكن للديمقراطيّة أن تجتمع مع الحاكميّة الإسلاميّة فتدخل في مجموعة النظام الإسلاميّ، لا بل اكثر من هذا، فحضور الناس في الساحة السياسيّة ومشاركتهم الحقيقيّة في تعيين مصير إحدى الحقائق النابعة من الإسلام، وكذلك الحكومة الشعبيّة الدينيّة، كلّ ذلك يمكن استخراجه من داخل المفاهيم والتعاليم الإسلاميّة وهذا ما حصل في الثورة الإسلاميّة في إيران.

يقول الإمام في هذا الخصوص:

لقد وجد اسم الإسلام وحقيقة الإسلام وبشكل فرديّ في كافّة أنحاء دنيا الإسلام. فكان وجوده بين البعض غليظًا وبين البعض الآخر رقيقًا. أمّا رؤية الإسلام إلى الدنيا، إلى الأمّة وإلى الأمّة الإسلاميّة وباعتبارها موجودًا عظيمًا صاحب استعدادات كثيرة قادرة على الحركة والصحوة، هي رؤية لها جذورها وظهورها في إيران الإسلام فشعّت على كافّة أنحاء الدنيا. إنّ النظر إلى الإسلام من هذه الزاوية والترويج لهذا الفكر وهو أنّ في العالم الإسلاميّ هناك فكر جاء بحكومة تمكّنت من استخراج الحرّيّة والحكومة الشعبيّة الدينيّة المعتمدة على آراء الناس من داخل المفاهيم والتعاليم الدينيّة[1].

الحكومة الشعبيّة الدينيّة التي يريدها الإمام القائد هي المركّبة من الجمهوريّة والإسلاميّة، مع التأكيد على أنّ هذا التركيب ليس تركيبًا شكليًّا وصوريًّا بين الإسلاميّة والجمهوريّة، بل هو «تركيب ذاتيّ» بمعنى أنّ جذوره تعود إلى التعاليم الدينيّة الإسلاميّة. وبالتالي، فهو ليس اختيارًا وانتخابًا وليس عقدًا اجتماعيًّا. يعتقد الإمام القائد أنّ الحكومة الشعبيّة الدينيّة والتركيب الذاتيّ بين الجمهوريّة الإسلاميّة والجمهوريّة المذكورة في القانون الدستوريّ المتبلور في نظام الجمهوريّة الإسلاميّة، عبارة عن حقيقة تؤدّي إلى المصونيّة وتدعو إلى استمرار وثبات النظام الإسلاميّ[2].

ليس من الصحيح تلخيص الحكومة الشعبيّة الدينيّة باتّباع الديمقراطيّة المنهجيّة، لأنّ موقع الشعب في النظام الشعبيّ الدينيّ أرفع وأعلى من مجرّد الحضور في الانتخابات، وسنوضح هذه المسألة في المقطع المخصّص لخصائص الحكومة الشعبيّة الدينيّة. إلا أنّ المسألة الهامّة هي أنّ الحكومة الشعبيّة الدينيّة ليست غايةً وهدفًا للجمهوريّة الإسلاميّة، بل هي التي تتبلور في الجمهوريّة الإسلاميّة. عندما تمّ تأسيس نظام الجمهوريّة الإسلاميّة أصبحنا نواجه حقيقةً اسمها الحكومة الشعبيّة الدينيّة. لم تُطرح الحكومة الشعبيّة الدينيّة في أيّ مرحلة باعتبارها غايةً خارجيّةً لهذا النظام، بل كان عمق الحكم الشعبيّ ورشده وتعاليه يتبلورون يومًا بعد يوم في الجمهوريّة الإسلاميّة، فكانت الحكومة الشعبيّة الدينيّة إحدى

(١) كلام للإمام القائد بتاريخ ١٦/٦/١٣٨٦هـ.ش.

(٢) كلام للإمام القائد في مراسم تنفيذ حكم رئاسة الجمهوريّة بتاريخ ١٢/٥/١٣٨٨هـ.ش.

الأهداف. يقول الإمام القائد في هذا الخصوص:

عندما نتحدّث اليوم عن الحكومة الشعبيّة الدينيّة، فذلك ليس شيئًا آخر سوى ترجمة الجمهوريّة الإسلاميّة. اليوم يتحدّث البعض عن الحكومة الشعبيّة بشكل مبالغ فيه ويتحدّث آخرون عن ذلك بشكل غير منصف. الحكومة الشعبيّة ليست أمرًا كان له سابقة تاريخيّة في إيران – أصلًا لم تكن موجودةً – لقد تحقّق ووجد هذا المفهوم وهذه الحقيقة في إيران مع تحقّق الجمهوريّة الإسلاميّة. طبعًا يمكن توسيع دائرة الحكومة الشعبيّة ويمكن جعلها ذات كيفيّة عالية [...] نحن أدركنا [...] إنّ أهداف وغايات هذا الاختيار يجب أن يرسمه الإسلام لنا(١).

مبادئ الحكومة الشعبيّة الدينيّة

تعتمد نظريّة الحكومة الشعبيّة الدينيّة، شأنها شأن كلّ نظريّة سياسيّة، على مبادئ وأسس نظريّة خاصّة، وفيما يلي نشير باختصار إلى بعض هذه المبادئ التي أكد عليها الإمام القائد.

١. قبول الولاية الإلهيّة

أشرنا إلى أنّ النظام المبتني على الحكومة الشعبيّة الدينيّة يقوم على أساس الإسلام والأصول والقيم والاحكام الإسلاميّة التي تشكل المرجع لهذا النظام. وتتبلور الحاكميّة الشعبيّة وحضور الناس واختيارهم من خلال رعاية الاحكام والقيم الإسلاميّة. ومعنى هذا، أنّ الولاية الإلهيّة على الإنسان وحقّ ربوبيّة الحقّ تعالى هي من المبادئ الهامّة والاساسيّة للحكومة الشعبيّة الدينيّة. يتبلور أمامنا، بناءً على هذه الرؤية، أحد الأصول؛ وهو أن لا ولاية لأيّ إنسان على آخر إلّا لمن أعطاه الله تعالى الولاية، أو من أذن له أن يكون وليًّا، حيث يُعطي الناس الولاية للشخص الذي أذن الله تعالى له بعد تحقّق شروطه خاصّة. يقول في هذا الخصوص:

الإسلام لا يقبل أيّ ولاية وحاكميّة على البشر، إلّا التي حدّدها الله تعالى. الأصل في منطق الإسلام عدم الولاية إلّا التي نفّذها وأرادها الشارع بأن تتحقّق في الشخص الأهليّة والصلاحيّة أي العدالة والتقوى(٢).

---

(١) كلام للإمام القائد في لقاء جمع من شباب وأساتذة وطلّاب محافظة همدان بتاريخ ١٣٨٣/٤/١٧هـ.ش.

(٢) كلام للإمام القائد في لقاء جمع من أساتذة وطلّاب قزوين بتاريخ ١٣٨٢/٩/٢٦هـ.ش.

لا يقتصر حديث الإمام القائد حول هذه المسألة على خصوص اختيار القائد، بل على جميع مظاهر الحكومة الشعبيّة الدينيّة، حتّى اختيار ممثّلي المجلس، حيث يجب أن يكون ذلك في إطار الولاية الإلهيّة والشعور بالمسؤوليّة أمام الخالق وإظهار العبوديّة الإلهيّة:

إنّ الحكومة الشعبيّة الدينيّة ومظاهرها[،] ومن جملة ذلك تمثيل الناس في نظام الجمهوريّة الإسلاميّة[،] له جذور كثيرة وعميقة. إنّ ولاية الله تعالى هي مبنى وأساس الفكر الإسلاميّ وقد أذن الله تعالى للبشر إيداع هذه الولاية عند شخص أو أشخاص حدّد القانون الدستوريّ للجمهوريّة الإسلاميّة أنّهم من جملة مجاري أعمال هذه الولاية وإعطاء الحقّ، أي الانتخابات[.] وأمّا هذا الأساس[،] فهو أصل عميق وأصيل يشكّل مورد اعتقاد الحكومة الشعبيّة الدينيّة[1].

٢. كون الإنسان المكلّف مختارًا

إنّ كلّ نظريّة سياسيّة عامّة تعتمد بشكل أساس على كيفيّة رؤيتها الإنسان. وبعبارة أخرى، لا يمكن تصوّر أيديولوجيّة سياسيّة دون وجود رؤية خاصّة حول الإنسان متناسبة مع شكل تلك الأيديولوجية. فلو أخذنا الليبراليّة على سبيل المثال، فهي تقوم على تصوّر خاصّ للإنسان مفاده النظر إليه على أساس أنّه «موجود صاحب حقّ»، لذلك فإنّ كمال النظام السياسيّ الليبراليّ (النظام الليبراليّ الديمقراطيّ المثاليّ) هو تأمين أكبر مقدار من الحقوق المدنيّة للأفراد.

يعتقد آية الله الخامنئي أنّ الرؤية الإنسان في الإسلام تقوم على أساس أنّ للأفراد مقوّمًا وأنّ الأفراد مسؤولون ومكلّفون أمام الله تعالى. وبناءً عليه لا يمكن تلخيص الحكومة الشعبيّة الدينيّة في حركة الإنسان المسلم في إطار «إحقاق الحقوق الفرديّة». أمّا الإنسان الموحّد والمسلم فهو الذي ينظر إلى مقولة الحضور في الساحة السياسيّة والالتحاق بالحركات الاجتماعيّة والسياسيّة على أنّها أداء للتكليف الإلهيّ. يقول الإمام القائد

(١) كلام للإمام القائد في لقاء جمع ممثّلي المجلس الثامن بتاريخ ١٣٨٧/٣/٢١هـ.ش.

في هذا الخصوص:

> الإنسان من وجهة نظر الإسلام هو موجود مكلّف يقع في معرض الهداية الإلهيّة. بناءً على هذه الرؤية فالحاكميّة الشعبيّة وبالإضافة إلى كونها حقًّا للشعب، فهي تكليف له أيضًا. لا يمكن لأيّ شخص الادّعاء بأنّ صلاح أو فساد المجتمع غير متعلّق بي[1].

بناءً على هذا التحليل، فإنّ تقدّم الناس نحو تأسيس الحكومة الشعبيّة الدينيّة ليس لمجرّد السعي والعمل على إحقاق الحقّ أو ظهور وبروز نتائج إعمال الحقّ والوصول إلى شكل من أشكال التوافق والعقود الاجتماعيّة، بل يُعدّ ذلك من باب أداء التكليف الإلهيّ. يقول في هذا الخصوص: «إنّ مبادئ الحكومة الشعبيّة الدينيّة تختلف عن مبادئ الديمقراطيّة الغربيّة. إنّ الحكومة الشعبيّة الدينيّة التي هي مبدأ اختيارنا والتي تنشأ عن الحقّ والتكليف الإلهيّ للإنسان، ليست مجرّد عقد»[2].

٣. المشروعيّة الإلهيّة إلى جانب المقبوليّة الشعبيّة

لا بدّ إنّ كلّ نظريّة سياسيّة عامّة من امتلاك تحليل واضح لمبنى مشروعيّة الحكومة. وفي الكثير من الأيديولوجيّات والنظريّات السياسيّة الرائجة، ارتبطت المشروعيّة Legitimiey بمجموعة من المقولات أمثال «الرضى» أو «العقد والاتّفاق الاجتماعيّ» أو «الفعاليّة efficiency». أمّا بحث «المشروعيّة»، فيترافق عادةً مع سؤال أساسيّ هو: من هو الشخص أو الأشخاص الذين يحقّ لهم الحكم؟ وأيّ الحكومات مفترضة الطاعة؟ بناءً على ذلك فإنّ مشروعيّة الحكومة تعني حقّانيّتها والتوجيه وإعمال السلطة والأمر والنهي فيها. ومن وجهة نظر الإمام الخامنئي، فمبنى مشروعيّة النظام الإسلاميّ هو ارتباطه وانتسابه إلى الولاية الإلهيّة. فإذا تأسّست حكومة على أساس الشروط والخصائص التي وصفها الإسلام للحاكم في المجتمع الإسلاميّ، تمتلك تلك الحكومة المشروعيّة. ويعتقد الإمام القائد أنّ الإسلام أكّد على عنصرَين بشكل خاصّ هما العدالة

---

(١) كلام للإمام القائد بتاريخ ١٣٨٩/٩/١٠هـ.ش.

(٢) كلام للإمام القائد بتاريخ ١٣٨٤/٣/١٤هـ.ش.

والتقوى، وأنّ الله تعالى يفوّض الولاية للعادل والتقيّ. يقول:

بناءً على المنطق الثابت والعميق للحكومة الشعبيّة الدينيّة، فإنّ أيّ ولاية وحاكميّة غير مطلوبة إلّا التي يفوّضها الله تعالى. والله تعالى يفوّض هذه الحاكميّة في مختلف مستويات الحاكميّة الإسلاميّة إلى أصحاب العدالة والتقوى[1].

وإذا كانت مشروعيّة السلطة السياسيّة ذات منشأ إلهيّ في الإسلام، فهذا لا يمنع وجود مكانة هامّة للناس ولاختيارهم. فصحيح أنّ ما يريده الناس ليس مبدأ المشروعيّة، إلّا أنّ ذلك شرط أساسيّ في فعاليّة الحكومة الإسلاميّة. وهذا يعني أنّ المقبوليّة الشعبيّة وتحقّق ما يريده الناس يقع إلى جانب المشروعيّة الإلهيّة ووجود الشروط الخاصّة التي وضعها الإسلام لحاكمي المجتمع الإسلاميّ. يقول الإمام القائد في هذا الخصوص:

السلطة من أجل السلطة عبارة عن وزر ووبال. والسلطة تكون مقبولةً إذا كانت لأجل مواجهة الظالم في كافّة أبعاد الظلم الداخليّ، الاجتماعيّ والاقتصاديّ، وعلى هذا الأساس، فإنّ رأي الناس فقط لا يشكّل أساس مشروعيّة الحكومة[،] وأمّا أساس المشروعيّة فيعود إلى التقوى والعدالة؛ مع العلم أنّ التقوى والعدالة لا أثر لهما وإذا كانا من دون مقبوليّة الناس واختيارهم. ويطرح هذا الموضوع في الحكومة الشعبيّة وفي الشريعة الإلهيّة وهو ضرورة أن يطلب الناس الحاكم ليصبح مقبولًا وبالتالي ليحقّ له الحكم[2].

٤. خصائص الحكومة الشعبيّة الدينيّة بالمقارنة مع الديمقراطيّة الغربيّة

ظهرت الديمقراطيّة طوال تاريخها بمظاهر وتقريرات متعدّدة ومتنوّعة. وكانت البداية من الديمقراطيّة المجمعيّة لدولة المدن اليونانيّة، وصولًا إلى ديمقراطيّات القرن التاسع عشر، حيث لم يكن يحقّ للنساء المشاركة في الانتخابات، ثمّ، أخيرًا، إلى الديمقراطيّات الليبراليّة المعاصرة. فالجميع مشتركون في الديمقراطيّة على رغم الاختلافات والفروقات الكبيرة الموجودة فيما بينها. وعلى هذا الأساس، فمن الطبيعيّ أن تختلف الديمقراطيّات عن بعضها البعض على أساس الخصوصيّات الخاصّة بكلّ

(١) كلام للإمام القائد في لقاء جمع من شباب قزوين ١٣٨٢/٩/٢٦هـ.ش.
(٢) كلام للإمام القائد في لقاء جمع من أساتذة وطلّاب قزوين ١٣٨٢/٩/٢٦هـ.ش.

واحدة منها. والسؤال المطروح هنا هو: ما هي وجوه اختلاف الحكومة الشعبيّة الدينيّة عن أشكال الديمقراطيّة الأخرى؟ وما هي الخصائص التي يمتاز بها هذا التقرير الخاصّ للديمقراطيّة عن الديمقراطيّات الغربيّة المعاصرة؟

ذكر آية الله الخامنئي مجموعةً من الخصائص التي تمتاز بها الحكومة الشعبيّة الدينيّة والتي تميّزها عن غيرها:

٤. أ. عدم حاكميّة المال والإعلام

الحقيقة أنّ الديمقراطيّات المعاصرة هي ساحة منافسة بين المجموعات الاقتصاديّة صاحبة النفوذ، التي تشكل الدعامة الخلفيّة للأحزاب السياسيّة، حيث الاستفادة من سلطة الإعلام والمبالغ الماليّة الضخمة التي تصرف على الإعلام الانتخابيّ، وهو ما يمكنها من الإمساك بقدرة الناس الانتخابيّة وإدارة آرائهم. ويؤكد الإمام الخامنئي عن نقطة الضعف هذه معتبرًا أنّ نظام الحكومة الشعبيّة الدينيّة ليس نظامًا تحكم فيه الأموال والرساميل لتوجيه آراء الناس في الاتّجاه الدينيّ الذي تريده الأموال:

إنّ الذين يطلقون عليه اليوم في العالم اسم الديمقراطيّة والحكومة الشعبيّة، عبارة عن الديكتاتوريّة القديمة التي ارتدت ثوبًا جديدًا أي ديكتاتوريّة المجموعات. وإذا كان هناك من منافسة فهي منافسة بين المجموعات حيث لا دور للناس في هذا الشأن على الإطلاق. وتقوم الديمقراطيّات المعاصرة في العالم على أساس الإعلام الكاذب والخادع الذي يسحر الأعين والقلوب. الديمقراطيّة أسيرة في قبضة سلطة المال[1].

إنّ مسألة «منافسة المجموعات» التي أكّدت عليها العبارة المتقدّمة هي في الواقع إشارة إلى حقيقة أنّ الناس ليسوا هم الحاكمين في الديمقراطيّات المعاصرة. وليس ذلك فحسب، بل إنّه لا مجال للحديث عن «حكومة الأكثريّة» على الإطلاق. والواقع أنّ السلطة السياسيّة تتناوب عليها عدّة مجموعات من الأقلّيّة، أي النخب الاقتصاديّة والسياسيّة والتي تشكّل الأقلّيّة في المجتمع.

---

(١) كلام للإمام القائد بتاريخ ١٣٨٣/٧/٨هـ.ش.

وفي الحديث عن الأحزاب السياسيّة والمجموعات الاقتصاديّة، فإنّ الذي يمتلك نبض السياسة والسلطة الاقتصاديّة هو الداعم والحامي لكلّ واحد من الأحزاب. وأمّا الشعب فما هو إلّا وسيلة يتمّ استخدامها لانتقال السلطة السياسيّة بين الأقلّيّات الحاكمة.

٤ . ب. الحكومة الشعبيّة الدينيّة هي حكومة المعنويّات

لا مجال في الديمقراطيّات الرائجة للحديث على بعض الأمور كالأخلاق والدين والمعنويّات، وأمثالها. وكما أنّ الحكومة بعيدة ومنفصلة عن المذهب والدين، فهي كذلك غير مبالية بكلّ ما له علاقة بالأخلاق والمعنويّات، لا بل تعتبر هذه الأمور من جملة المسائل ذات العلاقة بالساحات الخاصّة والفرديّة. وهذا يخالف نظام الحكومة الشعبيّة الدينيّة التي تمتلك توجّهًا نحو المعنويّات. يقول الإمام القائد في هذا الخصوص: «نحن الشعب الإيرانيّ أتينا ووضعنا المعنويّات بشكل جوهريّ وأصولي وأساسيّ في نموذجنا الجديد ولم يكن ذلك بشكل طفيليّ ولا يوجد فيه شيء من المجاملات، هذه هي الحكومة الشعبيّة للدين»[١].

٤ . ج. حضور الناس في الساحة السياسيّة دون واسطة

تتبلور الإرادة السياسيّة للناس في الديمقراطيّات الغربيّة في قالب الأحزاب، فكلّ حزب عبارة عن تجميع لإرادة أصناف من أفراد المجتمع، إلّا أنّ دور الأحزاب في الحكومة الشعبيّة الدينيّة يظهر أضعف ممّا هو عليه في الديمقراطيّات الليبراليّة، حيث يكون للشعب حضور مباشر في الساحة السياسيّة دون واسطة الأحزاب. يقول الإمام القائد في هذا الخصوص:

الديمقراطيّة الحقيقيّة عبارة عن الحكومة الشعبيّة الدينيّة. الناس هنا يشاهدون، ويعرفون ويشخّصون ويميلون ثمّ ينتخبون[،] أي أنّ الناس هم الموجودون ودور الأحزاب يكون ضعيفًا في هذا المجال، أمّا الدور

---

(١) كلام للإمام القائد في لقاء ممثّلي مجلس الشورى الإسلاميّ في دورته السابعة بتاريخ ١٣٨٥/٣/٢٧هـ.ش.

الحقيقيّ فهو للناس. الناس هم الذين يريدون ويقرّرون[1].

٤. د. الحكّام خدّام الشعب

يشير الإمام القائد إلى أحد أوجه امتياز الحكومة الشعبيّة الدينيّة معتبرًا أنّها ليست شيئًا يقع في مقابل الناس بل هي لخدمة الناس، وهم أصحاب حقّ في المقايسة مع متولّي أمر الحكومة:

من جملة خصائص النظام الإسلاميّ أنّه لا يقع في مقابل الناس. والواقع أنّ الأنظمة الاستبداديّة والديكتاتوريّة تقع في مقابل الناس. كما أنّ الأنظمة الغربيّة التي يشير ظاهرها على أنّها حكومة الشعب إلّا أنّ باطنها يعتمد على الثروة والمال المصالح الطبقيّة الخاصّة. الحكومة في النظام الإسلاميّ خادمة الشعب، هي ممثّلة للشعب وخادمة له. الناس هم أصحاب الحقّ[2].

لا بدّ في نهاية هذا المطلب من الإشارة إلى مسألتَين: الأولى أنّه لا يمكن اختصار خصائص نظام الحكومة الشعبيّة الدينيّة وما يميّزها عن الديمقراطيّات الغربيّة في الأمور الأربعة المتقدّمة، بل يختلف هذان النظامان في مسائل جوهريّة واساسيّة أخرى. ومن هنا فإنّ ما ذكرنا تحت عنوان مبادئ الحكومة الشعبيّة الدينيّة يندرج في موارد الاختلاف بين الاثنين وذلك كاختلاف النظامين في بحث مشروعيّة السلطة السياسيّة. والثانية أنّ بعض وجوه الاختلاف المذكورة هي في الحقيقة من جملة الآفات الواقعيّة للديمقراطيّة الغربيّة، ولكن لا يوجد ما يضمن عدم تعرّض أشكال الحكومة الشعبيّة الاخرى لهذا الآفات. بعبارة أخرى، إنّ بعض نقاط الضعف أمثال حاكميّة المال والإعلام المسيطرة على الانتخابات والتي أصيبت بها الديمقراطيّات الغربيّة، هي في الحقيقة خطر قد يصيب الحكومة الشعبيّة الدينيّة إذا فقدت المراقبة الضروريّة واللازمة. ولذلك، وكما يحتاج التحقّق العينيّ للحكومة الشعبيّة الدينيّة إلى المجاهدة والمراقبة والحضور الواعي الواسع للأمة في الساحة السياسيّة والاجتماعيّة، كذلك فإنّ بقاء واستمرار هذه الحكومة يحتاج إلى الحضور المؤثّر والمراقبة المؤثّرة.

---

(١) كلام للإمام القائد بتاريخ ١٧/٨/١٣٨٥هـ.ش.

(٢) كلام للإمام القائد بتاريخ ٧/٤/١٣٨٣هـ.ش.

مبادئ أو أسس مشروعيّة الحكومة الشعبيّة الدينيّة من وجهة نظر الإمام القائد (حفظه الله)

الشيخ هادي صادقي[1]

(١) رئيس كلّيّة علوم الحديث.

خلاصة

الحكومة الشعبيّة الدينيّة هي عبارة عن نظام وجد طريقه إلى إيران بعد انتصار الثورة الإسلاميّة بقيادة الإمام الخميني. وهو ذو وجهَين، الإسلاميّة والشعبيّة، تساهم معرفتهما، وبالأخصّ من وجهة نظر القادة، في إيجاد فهم أصحّ لهذا النظام، وبالتالي الحؤول دون الفهم المنحرف والخاطئ له.

يحاول هذا المقال الإجابة عن سؤالَين أساسيَّين يقعان في طول بعضهما البعض: «ما هي مبادئ مشروعيّة الحكومة الشعبيّة الدينيّة؟» و«ما هو الاختلاف بين الحكومة الشعبيّة الدينيّة والديمقراطيّة الغربيّة؟»، وسيتمّ العمل على استخراج الإجابة عنهما من كلمات الإمام القائد مدّ ظلّه العالي.

يعتقد الإمام القائد أنّ الحكومة الشعبيّة الدينيّة تمتلك مبدأً ثنائيًّا وأساسًا واحدًا، وتمتلك وجوه شبه متعدّدةً مع الديمقراطيّة الغربيّة، كما وتختلف عنها اختلافًا أساسيًّا. سنشير، في هذا المقال، إلى ١٠ اختلافات أساسيّة وحقيقيّة بين الإثنين.

مقدّمة

طُرحت، في العقود الأخيرة، مسألة إمكان تحقّق الحكومة الشعبيّة الدينيّة أو امتناعها، وقدّم العلماء الكثير من الآراء حول ذلك. أمّا الإمام الخميني قدّس سرّه، وبعد إطلاقه الثورة الإسلاميّة واستقرار نظام الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران، فأكّد على أنّ وجود نظام كهذا ممكن بل ومطلوب.

ويُعتبر تحقّق هذا النظام نقطة عطف هامّة في تاريخ الحوارات النظريّة التي كانت تدور حول هذا الموضوع. واليوم، وبعد مضيّ أكثر من ثلاثة عقود

على وجود هذا النظام، فإنّ السؤال حول إمكان تحقّق الحكومة الشعبيّة الدينيّة لم يعد مجديًا، حيث يجب أن يتوجّه السؤال إلى مبادئ مشروعيّة هكذا نظام ووجوه الشبه والافتراق بينه وبين أنواع الديمقراطيّة الأخرى.

يسعى هذا المقال إلى تقديم إجابات على الأسئلة المتقدّمة، وسنعتمد في ذلك على المنهج الوصفيّ—التحليليّ كوننا نحاول الكشف عن رؤية الإمام القائد وتحليلها، حيث سيتركز العمل على البحث في خطابات الإمام القائد، واستخراج وتصنيف أقواله، ومن ثمّ تحليلها للوصول إلى النتيجة المطلوبة.

كما أنّ من المناسب قبل الشروع بالبحث الإشارة إلى المفاهيم التي وجدت مع تأسيس الجمهوريّة الإسلاميّة.

المفاهيم السياسيّة الجديدة

يُشار، اليوم، إلى شكل ومضمون الحكومات من خلال عدد كبير من المفاهيم الرائجة على مستوى الأدب السياسيّ العالميّ، وأبرز هذه المفاهيم: الديمقراطيّة، الحكومة التوتاليتريّة، الحكومة المطلقة، الليبراليّة الديمقراطيّة، الديمقراطيّة الاجتماعيّة، الحكومة الملكيّة، الجمهوريّة، وأمثال ذلك. ويحمل كلّ واحد من المفاهيم معنىً خاصًّا قد لا يفيد المقصود الحقيقيّ لمستخدميه.

من هذا المنطلق، يعمل الذين يؤسّسون اتّجاهًا جديدًا إلى تقديم مفاهيم جديدة تشير إلى اتجاههم الخاصّ. وكذلك يحتاج تأسيس نظام إسلاميّ خاصّ إلى مفاهيم جديدة، وهذا ما قام به الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله عند دخوله المدينة.

يقول الإمام القائد في هذا الخصوص:

بمجرّد أن دخل الرسول صلّى الله عليه وآله المدينة، بدأ العمل [...] والكثير من المفاهيم التي أصبحت مقدَّسةً عند البشريّة في قرون لاحقة أمثال مفهوم المساواة، الأخوة، العدالة، والحكومة الشعبيّة، كانت متأثرةً من تعاليم الرسول صلّى الله عليه وآله[1].

---

(١) كلام للإمام القائد في خطبتَي صلاة الجمعة في طهران ١٣٨٠/٢/٢٨هـ.ش.

وهذا ما حصل أيضًا في الثورة الإسلاميّة:

لقد تمكّنت أُمّتنا من إدخال مفاهيم جديدة إلى قاموس السياسة الدوليّة. كان العالم لا يعرف الحكومة الشعبيّة الدينيّة؛ بينما أصبحت اليوم شعارًا مطلوبًا لجميع الشعوب الإسلاميّة. وكان العالم لا يدرك تعريف نظام السلطة؛ إلّا أنّ شعبنا قام بتعريف ذلك وإدخاله إلى قاموس السياسة الدوليّة. إنّ مسائل محوريّة الدين في السياسة، القانون، إدارة البلد، جميعها مفاهيم جديدة تمكّنت أُمّتنا من إدخالها إلى ذاك القاموس[1].

ولو أنّ الإمام الخميني استعان بالمفاهيم الرائجة في القاموس السياسيّ الدوليّ لواجه مشاكل كبيرة. ومن أبرز هذه المشكلات الخواء المضمونيّ لهذه المفاهيم. ويضاف إلى ذلك عيوب عديدة من أبرزها: الانحراف في الفهم، والانحراف الأيديولوجيّ، والانحراف العمليّ، والاشتباه في الاقتداء.

وهنا يمكن التوقّف، ومن باب المثال، عند مفهوم الديمقراطيّة والحكومة الديمقراطيّة. لقد كان الإمام الخميني ومنذ البداية معارضًا لمفهوم الجمهوريّة الديمقراطيّة الإسلاميّة، وسبب معارضته أمور عدّة منها:

أوّلًا: الحؤول دون الاشتباه والالتباس بين النظام الإسلاميّ والأنظمة الديمقراطيّة الرائجة في العالم. ثانيًا: الإشكال المعنائيّ للمفاهيم الرائجة. ثمّ إنّ الكثير من المفكرين ومن جملتهم أتباع الديمقراطيّة الذين يعتقدون أنّ مفهومًا كالديمقراطيّة قد فقد معناه إلى حدود بعيدة.

وفي هذا الصدد، يقول كوهن: «إنّ هذا المصطلح الذي يطلق في عالم السياسة على كلّ شيء تقريبًا، قد وصل إلى مرحلة أصبح فاقدًا للمعنى»[2].

---

(١) كلام للإمام القائد في الحرم الرضوي ١/١/١٣٨٦هـ.ش.

(٢) كارل كوهن، **الديمقراطيّة**، ترجمة فريبرز مجيدي (طهران: انتشارات الخوارزمي، ١٣٧٣هـ.ش.)، الصفحة ١٤.

كما إنّ مفهومَي «الحكومة الشعبيّة الدينيّة» و«الجمهوريّة الإسلاميّة»، من المفاهيم التي استعملت في الثورة الإسلاميّة، يختلفان في اللغة إلّا أنّ المراد منهما في العمل معنىً واحدٌ تقريبًا.

وإنّ مفهوم «الجمهوريّة الإسلاميّة» هو الذي اختاره الإمام الخميني قدّس سرّه ليشير به إلى شكل ومضمون الحكومة التي أرادها، وهو الذي عمل لأجله حتّى تمكن في النهاية من تحقيقها في قالب واضح. وبناءً على هذا الفهم، أُقيم الاستفتاء العامّ الذي أيّده الناس بنسبة ٩٨٪، وتمّ تدوين القانون الدستوريّ.

وأمّا مفهوم «الحكومة الشعبيّة الدينيّة»، فقد طرحه الإمام القائد في العقد السابع الشمسي (التسعينات)، وذلك أثناء شرحه لـ«الجمهوريّة الإسلاميّة». والهدف من ذلك هو الحؤول دون استعمال المفاهيم الواردة من الغرب.

في مفهوم «الحكومة الشعبيّة الدينيّة»، يجري التأكيد على الموضوع التالي: إنّ نظام الجمهوريّة الإسلاميّة يمتلك بُعدين أساسيَّين: هو من جهة نظام شعبيّ، ومن جهة أخرى نظام إسلاميّ، والإسلاميّة هي قيد وإطار لحاكميّة الشعب.

يعتقد بعض المفكّرين أنّه يجب تبديل ترتيب المفهومَين بحيث يحلّ أحدهما مكان الآخر، أي إنّ تقديم الدين يعني جعل الحاكميّة لله وللدين، وبالتالي الحؤول دون الشرك والكفر.

ونموذج ممّا قيل في هذا الصدد: «إنّ مفهوم الحاكميّة الدينيّة التي جاءت الآية القرآنيّة الشريفة على ذكرها ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ هي جعل الحاكميّة لله والمحوريّة له تعالى»[1]. وجاء في نموذج آخر: «المقصود

---

(١) محمّد رضا مهدوي كني، «الحكومة الشعبيّة الدينيّة أو الحكومة الدينيّة الشعبيّة»، في: **نداء الصادق** (آذرودي، ١٣٨١هـ.ش.)، العدد ٤٤، الصفحات ٢ إلى ٦.

من الحكومة الشعبيّة الدينيّة هو حكومة الدين الشعبيّة [...] وهذا يعني جعل الدين هو الأصل والناس يأتون بتبعه».

كما يجب الالتفات إلى أنّ المقصود من «الحكومة الشعبيّة الدينيّة» ليس كون الحاكميّة للشعب بشكل مطلق، بل الإشارة في هذا المفهوم إلى أنّ الحكّام ينتخبون من قبل الشعب، وهم أشخاص هدفهم الأوّل تحقيق رغبات الشعب.

معنى ذلك أنّ إدارة البلد تعتمد على الآراء العامّة، ويكون للشعب دور أعمّ من دور القيادة ورئاسة الجمهوريّة وممثّلي المجلس في انتخاب القادة، سواء كان ذلك بشكل مباشر أو غير ذلك، حيث ينتخب رئيس الجمهوريّة وممثّلي المجلس لمدّة محدّدة. ومن جهة أخرى فالإسلاميّة قيد يوضح مضمون الحكومة الإسلاميّة.

وقد تحدّث الإمام الخميني حول معنى الجمهوريّة الإسلاميّة مجيبًا على سؤال لأحد الصحفيّين قائلًا: «تشكّل الجمهوريّة شكل الحكومة والإسلاميّة مضمونها، وهي عبارة عن القوانين الإلهيّة»[1]. فيتّضح الفرق بين الجمهوريّة في إيران والجمهوريّات الأخرى في إضافة قيد «الإسلاميّة».

إنّ الحاكميّة الأصيلة في هذه الحكومة هي لله تعالى، وهذا لا يعني حاكميّة الله أو خليفته بشكل مباشر[2]، بل المقصود حاكميّة الأحكام الشرعيّة على مجموعة القوانين والقرارات الموجودة في البلد وحاكميّة الأشخاص الذين يمتلكون القدرة على الفهم الصحيح لهذه الأحكام، وذلك بما يتناسب مع ظروف الزمان.

---

(١) الإمام الخميني، **صحيفة نور** (طهران: مكتب نشر آثار الإمام الخميني قدّس سرّه، ١٣٧٤هـ.ش.)، الجزء ٤، الصفحة ١٥٧.

(٢) مثال ذلك ما طرح في بعض التفاسير المتأثرة من الحكومات الكنسيّة.

تأتي حاكميّة الشعب بعد رعاية الأحكام الشرعيّة[1]، وذلك في منطقة فراغ الأحكام الشرعيّة، معنى ذلك أنّ حاكميّة الشعب تأتي في طول حاكميّة الله تعالى، وأنّ الدولة هي تعبير عن إدارة للشعب تقوم بالأعمال بشرط رعاية الحدود الشرعيّة.

وعلى هذا الأساس، فالدين هو الحاكم في الحكومة الشعبيّة الدينيّة. ويعتبر الناس حاكمين أيضًا، حيث يشاركون في الحكومة، إلّا أنّ الحاكميّة الشعبيّة مقيّدة بالحاكميّة الإلهيّة. وبهذا المعنى لن يكون للدين مرتبة متدنّية ولن يكون هناك مجال للشرك والكفر، إنّما الدين هو الذي يصدر ويحكم إرادة الشعب.

وفي استعمال المفاهيم، هناك نقطة ذات أهمّيّة كبيرة، ففي النظام الإسلاميّ، يُستفاد من مفاهيم متعدّدة للإشارة إلى شكل ومضمون ذاك النظام ولكلّ واحدة منها قيمة معنائيّة خاصّة تبدأ من الأضيق إلى الأعمّ.

في هذه الأجواء، ستظهر أمامنا ثلاثة مفاهيم أساسيّة: «ولاية الفقيه»، «الجمهوريّة الإسلاميّة»، و«الحكومة الشعبيّة الدينيّة». تعتبر «ولاية الفقيه» مفهومًا خاصًّا بالشيعة، «الجمهوريّة الإسلاميّة» مشتركًا بين الفرق الإسلاميّة على اختلافها، و«الحكومة الشعبيّة الدينيّة» مفهومًا عامًّا ومشتركًا بين كافّة الأديان ويمكن تقديمه لجميع المتديّنين في العالم باعتباره نظامًا شعبيًّا يقوم على أساس الدين. كما يمكن أن يشكّل هذا المفهوم نموذجًا تقتبسه الدول الأخرى ومن جملتها الدول المسيحيّة أو البوذيّة أو الهنديّة.

---

(١) المقصود هو حاكميّة الناس بمعناها العامّ حيث يُعبَّر عن ذلك بالأمّة. ويكون لكلّ فرد من الأفراد أثر في تشكيل مفهوم الأمّة إلّا أنّه لا علاقة له في أعمال الحكومة الوطنيّة. على أساس أنّ أعمال الحكومة الوطنيّة عبارة عن كلّ يعود إلى الدولة. انظر، محسن اسماعيلي، «الديمقراطيّة الدينيّة وأصل الحاكميّة الوطنيّة»، في: الديمقراطيّة الدينيّة، باهتمام محمّد باقر خرمشاد (طهران: مكتب نشر المعارف، ١٣٨٢هـ.ش.)، الصفحات ٩٣ إلى ١٢٠.

ومن الممكن أيضًا أن نخطو خطوةً أكبر من ذلك ونقدّم نظامًا عامًّا وشاملًا ليعمّ الدول التي لا يمكن فيها تأسيس نظام شعبيّ دينيّ إمّا بسبب كثرة الأديان أو لأنّ المتديّنين فيها يشكّلون الأقلّيّة تحت عنوان «الحاكميّة الشعبيّة المعنويّة».

يُطلق هذا المفهوم على النظام الذي تكون حاكميّة الشعب فيه مقيّدةً بالأصول والقيم المعنويّة على أساس أنّ هذه الأصول والقيم هي أمور عامّة تشترك فيها كافّة الأديان ويمكن فهمها وإدراكها بواسطة العقل، يعتبر الالتزام بالأخلاق والاهتمام بالتعالي والرشد المعنويّ للإنسان العنوان الأساس لهذا النظام.

النظام الإسلاميّ

لقد رسم الإمام الخميني قدّس سرّه خطًّا في إقامة النظام الإسلاميّ وهو الذي عمل الإمام القائد على إضفاء الاستمراريّة عليه. أمّا العناوين الأساسيّة لخطّ الإمام من وجهة نظر الإمام القائد فعبارة عن «الإسلام، الشعب، تطوّر البلد، العداء للأعداء، والحساسيّة تجاه الأمّة الإسلاميّة»[1].

يقول الإمام القائد في رسم خطّ الإمام:

> إنّ أصولنا عبارة عن العدالة، حاكميّة الشعب، الاستقلال، الدفاع عن حقوق الشعب على جميع الأصعدة، الدفاع عن حقوق المسلمين في العالم، الدفاع عن المظلومين في أيّ مكان. وأيضًا محاربة الفساد والظلم - هذه أمور لا تقبل التغيير - إلّا أنّه من الممكن وجود أساليب متنوّعة حسب الأوضاع والأحوال المتنوّعة[2].

ويعتقد الإمام الخميني أنّ الهدف الأعلى للثورة هو تأسيس حكومة العدل الإسلاميّ حيث تعتبر إقامتها من أهمّ الواجبات. وقد تابع الإمام القائد هذا النهج بعينه حيث أكّد على لزوم الحركة نحو حاكميّة الإسلام، وذلك في كافّة الدول الإسلاميّة[3].

---

(١) كلام للإمام الخامنئي في خطبتَي صلاة الجمعة في طهران بتاريخ ١٣٧٨/٣/١٤هـ.ش.
(٢) كلام للإمام في حرم الإمام الخميني قدّس سرّه بتاريخ ١٣٨١/٣/١٤هـ.ش.
(٣) كلام للإمام القائد في مؤتمر الوحدة الإسلاميّة بتاريخ ١٣٦٩/٧/١٦هـ.ش.

فقد رسم الإمام القائد سلسلةً من أجل إقامة المجتمع الإسلاميّ والأمّة الإسلاميّة وحاكميّة الإسلام. تبدأ هذه السلسلة من انتصار الثورة الإسلاميّة، وتستمرّ حتّى تصل إلى الأمّة الإسلاميّة: «الحلقة الأولى هي الثورة الإسلاميّة، ثمّ يتمّ تأسيس النظام الإسلاميّ، تشكيل الحكومة الإسلاميّة، وبعد ذلك تشكيل المجتمع الإسلاميّ ويليه تشكيل الأمّة الإسلاميّة؛ هذه سلسلة متّصلة مستمرّة مرتبطة بعضها ببعض»[1].

شكل الحكومة

للحكومات في أيّ دولة من الدول شكل ومضمون خاصّ، وهكذا هو الأمر في الديمقراطيّات الموجودة في العالم.

يقول الإمام القائد في هذا الخصوص:

> الديمقراطيّات في جميع أنحاء العالم موجودة ضمن إطار خاصّ. لا يوجد أيّ ديمقراطيّة غير مؤطّرة ضمن إطار وهدف [...] نحن نعتقد أنّ الإطار هو الإسلام؛ لأنّ الشعب الإيرانيّ شعب مسلم ومؤمن. هذه هي الحكومة الشعبيّة الدينيّة والحكومة الشعبيّة الإسلاميّة[2].

كما يمكن رسم النهج الحكوميّ للإسلام ضمن أنواع متعدّدة، ولقد اختار الإمام الخميني ويتبعه الإمام القائد النهج الجمهوريّ كونه الأكثر تناسبًا مع حقيقة الإسلام، فتمّ اختياره شكلًا للحكومة:

> لقد علّمنا إمامنا العظيم الحكومة الإسلاميّة طبق الأسلوب الانتخابيّ.

> كان المتبادر إلى الأذهان من الحكومة الإسلاميّة هو ذاك الشكل الوراثيّ؛ كانوا يتصوّرون أنّ الحكومة الإسلاميّة هي كخلافة بني أميّة وبني العبّاس أو خلافة الأتراك العثمانيّين؛ حيث كان الحاكم هو شخص يتّخذ في الظاهر شكل الخليفة ولكنّه في الباطن والعمل فرعون ومستبدّ، ثمّ عندما يرحل عن الدنيا يحلّ مكانه شخص آخر.

---

(١) كلام للإمام القائد في جمع من طلّاب كرمانشاه بتاريخ ١٣٩٠/٧/٢٤هـ.ش.
(٢) كلام للإمام القائد في جمع من أهالي يزد بتاريخ ١٣٨٦/١٠/١٢هـ.ش.

هكذا كانت صورة الحكومة الإسلاميّة في أذهان العالم، حيث شكّل هذا الأمر أكبر إهانة للإسلام والحكومة الإسلاميّة. أمّا الإمام الخميني فقدّم معنًى آخر للحكومة الإسلاميّة وهي التي تعتمد أسلوب الانتخابات الشعبيّة والحضور الشعبيّ وتعيين المنتخب من قبل الشعب، وهذا الذي عمل على تحقّقه[1].

إنّ الجمهوريّة الإسلاميّة من وجهة نظر القائد عبارة عن نظام تتّصل جذوره بالإسلام وترجع ثماره إلى الشعب، والهدف من تشكيل الحكومة هو خدمة الناس. لذلك ينبغي أن يكون للقوانين الصادرة عن هذا النظام جانبَين: فمن جهة يجب أن تتّصل جذورها بالإسلام، ومن جهة ثانية ينبغي أن تعود ثمارها للناس.

يقول القائد في هذا الخصوص:

أشير هنا إلى ملاحظة وهي أنّ المجلس عبارة عن السلطة المفكّرة للبلد، ويتجلّى الفكر في لباس القانون، ثمّ يسري إلى كافّة أنحاء وجود البلد. إنّ الذي ينبغي أن يكون مدّ نظرنا بشكل دائم هو أن [نرى] أوّلًا ما هي النسبة بين أفكار هذه السلطة المفكّرة والقيم الأساسيّة للثورة لأنّ هذا الفرع قد نما وترعرع على جذوع الثورة العظيمة، وثانيًا أن نرى النسبة بينها وبين المجتمع ومشكلات البلد وحاجات الناس.

هي نظرة إلى المبدأ ونظرة إلى المنتهى، نظرة إلى المنشأ وإلى الهدف، هذا ما يجب أن يكون واضحًا، فإذا حصل ذلك تصبح القوانين أصيلةً وصحيحةً وفعّالة، وإذا فُقدت الأولى يصبح القانون كالغصن المنزوع من شجرة حيث يفقد أصالته ولن يبقى القانون أصيلًا. أمّا إذا فُقد الثاني يبقى القانون أصيلًا ومشروعًا إلّا أنّه فاقدٌ للمشروعيّة[2].

مبادئ مشروعيّة الحكومة الشعبيّة الدينيّة

طُرحت نظريّات متعدّدة تتناول مشروعيّة النظام الإسلاميّ؛ فيعتقد بعض الناس أنّ المشروعيّته مسألة إلهيّة بالمطلق، ويؤكّد أصحاب هذه الرؤية على أنّ المشروعيّة أمر ينشأ عن الشرع فقط، ويعتقد بعض آخر

---

(١) كلام للإمام القائد في الذكرى السنويّة السادسة عشر لرحيل الإمام الخميني قدّس سرّه بتاريخ ١٤/٣/١٣٨٤هـ.ش.

(٢) كلام للإمام القائد في لقاء ممثّلي مجلس الشورى الإسلاميّ بتاريخ ١٨/٦/١٣٨٨هـ.ش.

أنّ مشروعيّة النظام السياسيّ هي أمر مستقلّ بالكامل عن الشريعة لا بل يعتبرون الشعب منشأ هذه المشروعيّة[1]. وهناك مجموعة ثالثة تعتبر المقصود من المشروعيّة هو مشروعيّة في الشؤون السياسيّة، حيث تقوم على أساسَين إلهيّ وشعبيّ.

أمّا من وجهة نظر الإمام القائد، فالمشروعيّة عبارة عن موضوع ذو أساسَين وتعود جذوره إلى أمر واحد. أمّا أساس المشروعيّة ومبدؤها فهو مالكيّة الله تعالى وحقّ ربوبيّته، ويجري هذا الحقّ بواسطة فرعَين يتّصلان في مرحلة متقدّمة ببعضهما.

تستند صلاحيّة الحكّام في أحد الفروع إلى قدرتهم على الاعتماد على الدين والشريعة الإلهيّة والعدالة والقدرة على إدارة الاجتماع وقيادة الناس. وفي فرع ثان تبرز مسألة المقبوليّة الشعبيّة ومرافقتهم للحكام. أمّا ملاك تقييم الحكومة الدينيّة في الفرع الثاني فهو الرضا العامّ للناس.

يقول الإمام القائد:

> إنّ أسس مشروعيّة الحكومة ليس مجرّد رأي الناس فقط، بل الأساس الأوّل هو التقوى والعدالة، إلّا أنّ التقوى والعدالة لن تكونا فعّالتَين من دون مقبوليّة الناس. لذلك كان رأي الناس ضروريًا وقد أكّد الإسلام على رأي الناس[2].

كما يعتقد أنّ هذه الثورة تقوم على أساس أصول ثابتة؛ فمن جهة جعلت الدين والمعنويّات أساسًا ومعيارًا لصحّة العمل، ومن جهة أخرى كانت ترمي إلى إجراء العدالة والحرّيّة والاستقلال. إنّ هذه الثورة عبارة عن تركيب يضمّ الحرّيّة والعدالة والحكم الشعبيّ والمعنويّات والأخلاق[3].

---

(١) المقصود مشروعيّة أنظمة الحكم الشعبيّة وإلّا فإنّ هناك كثير من الأنظمة التي تتعلّق مشروعيّتها بأمور أخرى من قبيل الوراثة والقوّة والقهر.

(٢) كلام للإمام القائد في جمع من الأساتذة والطلّاب في قزوين بتاريخ ١٣٨٢/٩/٢٦هـ.ش.

(٣) كلام للإمام القائد في حرم الإمام الخميني قدّس سرّه بتاريخ ١٣٨١/٣/١٤هـ.ش.

إذ لا يوجد أيّ تضادّ بين هذين الأمرَين على الرغم من محاولات البعض إيجاد حالة تنافس بين جمهوريّة النظام وإسلاميّته. ويدّعي البعض أنّ النظام الذي يعتمد على الإسلاميّة يسبّب إضعاف الجمهوريّة، ويدّعي آخرون أنّ اعتماد مبدأ الجمهوريّة يؤدّي إلى إضعاف الإسلاميّة.

أمّا الإمام القائد فيخالف هذه الرؤى إذ الجمهوريّة في بلدنا لا تنفصل عن الإسلاميّة، وإنّ الشعب هو شعب مؤمن ملتزم وبشكل عميق بالمبادئ الدينيّة[1].

١. الأساس الإسلاميّ للنظام

تناولت آراء متعدّدة إسلاميّة نظام الجمهوريّة الإسلاميّة، وللإمام القائد رأي في هذا الشأن، يقول:

> لقد وُضعت ثورة الجمهوريّة الإسلاميّة أمامنا فأدركنا وجود أمرَين معتَبرَين: الأوّل أنّ الناس هم الذين يجب أن يقرّروا ويختاروا ويتحرّكوا، وهذه هي الجمهوريّة، والثاني أنّ الإسلام هو الذي يرسم لنا أهداف هذا الاختيار[2].

يعتقد الإمام القائد أنّ الإسلام يلعب دور تحديد الهدف للناس، ويراه معيارًا للصحّة. فإذا حصل انحراف عن الإسلام، تتلقّى الحكومة الشعبيّة الدينيّة ضربةً موجعةً. يقول الإمام القائد في هذا الشأن: «إنّ صحّة نظامنا هي من خلال حفظ جهة إسلاميّته ورعاية القانون الدستوريّ فيه، وهذا ما يتمّ تأمينه من خلال مجلس صيانة الدستور»[3].

---

(١) كلام للإمام القائد في اجتماع أعضاء الحكومة بتاريخ ١٣٨٤/٥/١٠هـ.ش.

(٢) كلام للإمام القائد في لقاء جمع من الأساتذة والطلاب من جامعات طهران بتاريخ ١٣٨٣/٤/١٧هـ.ش.

(٣) كلام للإمام القائد في لقاء أعضاء الهيئة المركزيّة الموكلة مراقبة انتخابات الدورة الرابعة لمجلس الشورى الإسلاميّ بتاريخ ١٣٧٠/١٢/٤هـ.ش.

لأجل ذلك جاء في القانون الدستوريّ:

المعايير الإسلاميّة هي القاعدة التي تقوم عليها جميع القوانين والتشريعات المدنيّة والجزائيّة والماليّة والاقتصاديّة والإداريّة والثقافيّة والعسكريّة والسياسيّة وغيرها. وتتقدّم هذه المادّة على جميع موادّ الدستور والقوانين والتشريعات الأخرى المطلقة منها والعامّة، وتحديد ذلك من صلاحيّات فقهاء مجلس صيانة الدستور[١].

يعتبر أصل ولاية الفقيه أساسيًّا في الجمهوريّة الإسلاميّة، فولاية الفقيه هي ضمان إسلاميّة النظام، لذلك كان لها مكانة رفيعة في نظام الجمهوريّة الإسلاميّة؛ حيث تمّ الحديث عن الإسلام في هذا النظام باعتباره عنصرًا أساسيًّا لا يقبل التغيير.

وأمّا ولاية الفقيه من وجهة نظر القائد، فهي التي تحتلّ موقعيّة هندسة النظام وحفظ جهته والحؤول دون الانحراف إلى اليسار واليمين، ويكمن دورها الأساسيّ في الحفاظ على الحركة الكلّيّة للنظام نحو الأهداف المتعالية[٢].

ويعتقد الإمام أنّ ولاية الفقيه من مسلّمات الفقه الشيعيّ، وما يقوله بعض أصناف المتعلّمين من أنّ الإمام هو الذي ابتكر هذا المبدأ وقبله العلماء الآخرون فناتج عن قلّة اطّلاعهم[٣]:

فرغم تباين آراء العلماء حول ضيق وسعة دائرة ولاية الفقيه، إلّا أنّ أصل النظريّة من واضحات الفقه الإسلاميّ. وإذا لم يكن البعض قد طرحها في الماضي، أو نظروا إليها بفتور، فذلك يُعزى إلى أنّهم رأوا عدم جدوى طرح ما لا يمكن تحقيقه عمليًّا، وإلّا فليس هناك من الفقهاء من يجيز سيادة حكم آخر غير الحكم الإسلاميّ، وهذا ما يمكن ملاحظته في مختلف أبواب الفقه وهو من المسلّمات[٤].

---

(١) **دستور الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران** (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، ٢٠١٠)، المادّة ٤.

(٢) كلام للإمام القائد في حرم الإمام الخميني قدّس سرّه بتاريخ ١٤/٣/١٣٩٠هـ.ش.

(٣) كلام للإمام القائد في خطبتَي صلاة الجمعة في طهران بتاريخ ١٤/٣/١٣٧٨هـ.ش.

(٤) كلام للإمام القائد أمام أعضاء مؤتمر الإمام الخميني قدّس سرّه بتاريخ ٤/١١/١٣٧٨هـ.ش.

كما يعتقد القائد أنّ ولاية الفقيه المطلقة لا تنافي التزام الوليّ الفقيه بالقانون، ويعتبرها تدبيرًا وطريقًا لحلّ كثير من المعضلات، يقول:

يتصوّر البعض أنّ «ولاية الفقيه» هذه والتي جاء ذكرها في القانون الدستوريّ تعني أن يكون القائد فيها مطلق العنان فيمكنه القيام بكلّ ما يرغب به! وهذا ليس هو معنى ولاية الفقيه المطلقة.

إنّ القائد يجب عليه إجراء القوانين شعرةً بشعرة ويجب عليه احترامها. وفي بعض الحالات يواجه المسؤولون مشكلات واضحةً إذا ما أرادوا الالتزام بالقانون. هنا، يكون القائد هو المرجع، وهكذا كانت الأجواء في زمان الإمام(1).

إنّ الدور المنوط بولاية الفقيه هو كونها حبل الله الذي يجب أن يتمسّك به جميع المسلمين. والوحدة العموميّة هي بمعنى اجتماع أصحاب السلائق والمناهج المتنوّعة حول محور واحد، وهو ممكن مع وجود أصل ولاية الفقيه. وهذا هو الاعتصام بحبل الله المطلوب من كافّة المسلمين؛ وهو هذه السماء العظيمة التي تحُلّ المعضلات وتطرد الموانع وتغلب الشياطين(2).

٢. الأساس الشعبيّ للنظام

ممّا لا شكّ فيه أنّ الجمهوريّة الإسلاميّة هي نظام تكون الحاكميّة فيه للشعب. ومن المناسب في بداية هذا البحث الإشارة إلى معنى الشعبيّة في هذا النظام ثمّ استعراض دور الناس وموقعهم بعد ذلك، ومن ثمّ العروج على آثار حضورهم.

---

(١) كلام للإمام القائد في لقاء جمع من الأساتذة والطلّاب في قزوين بتاريخ ١٣٨٢/٩/٢٦هـ.ش.

(٢) نداء الإمام القائد إلى الشعب الإيرانيّ بعد مضيّ أربعين يومًا على رحيل الإمام الخميني قدّس سرّه بتاريخ ١٣٦٨/٤/٢٣هـ.ش.

٢. أ. معنى جمهوريّة النظام وشعبيّته

المقصود من الديمقراطيّة هو حضور الناس في مجال تعيين مصيرهم وتحديد أسلوب الحكم واختيار الحكّام وعزلهم. كما أنّ مراحل عدّة تُرسم للديمقراطيّة، فيكون السؤال في بعض الأحيان حول شخص الحاكم[١]. ثمّ قد يصبح بعد ذلك حول كيفيّة الحكم. وقد يصل في مستويات لاحقة، وهو الحال في الحاضر، ليُوجَّه حول كيفيّة عزل الحاكم دون إراقة الدماء ودون اللجوء إلى الخشونة[٢].

إذا قدّمت الحكومة إجابات على هذه الأسئلة الثلاثة، بما من شأنه أن يجعل للناس دورًا في الجهات الثلاث، تصبح ديمقراطيّةً بما للكلمة من معنى[٣]. وأمّا في الحكومة الشعبيّة الدينيّة، فلكلّ واحد من الأسئلة الثلاثة اعتباره الخاصّ.

فأوّلًا، يتمّ اختيار القائد، ورئيس الجمهوريّة، ووزراء الحكومة، وممثّلي المجالس، والمجالس المحلّيّة، من خلال آراء الشعب سواء بشكل مباشر أو غير مباشر. وقد ذكر القانون الدستوريّ كيفيّة اختيار الأشخاص المتقدّمين[٤].

ثانيًا، للناس دور في إدارة أمور البلد ويتدخّلون من خلال ممثّليهم. وقد أشار قانون الجمهوريّة الإسلاميّة الدستوريّ إلى هذا الموضوع

---

(١) طرح أفلاطون هذا السؤال وأجاب بأنّ الحاكم يجب أن يكون من العقلاء؛ راجع، كارل ريموند بوبر، **المجتمع المفتوح وأعداؤه**، ترجمة عزّت الله فولادوند (طهران: شركة سهامي، انتشارات الخوارزمي، ١٣٦٥هـ.ش.)، الصفحة ٣٠١.

(٢) يتحدّث بوبر في كتاب له تحت عنوان **المجتمع المفتوح وأعداؤه** عن أنّ المجتمع المفتوح هو الذي يمكنه تغيير الحكومة من دون التوسّل بالأساليب الخشنة والانقلابات الدمويّة وذلك عند عدم رضا الناس عنه؛ راجع، المجتمع المفتوح وأعداؤه، مصدر سابق، الصفحة ٣٠٢.

(٣) على الرغم من أنّ بعض العلماء أمثال بوبر يؤكّدون على السؤال الثالث فقط.

(٤) **دستور الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران**، مصدر سابق، الموادّ ١٠٧ (انتخاب القائد)، ١١٤ (انتخاب رئيس الجمهوريّة)، ١٣٣ (انتخاب الوزراء)، ٦٢ (انتخاب ممثّلي مجلس الشورى)، و١٠٠ (انتخاب المجالس المحلّيّة).

بشكل واسع. جاء في الأصل السادس:

في نظام الجمهوريّة الإسلاميّة الشعب هو مصدر السلطات، يمارسها عن طريق الانتخابات: انتخاب رئيس الجمهوريّة، وأعضاء مجلس الشورى الإسلاميّ، وأعضاء المجالس المحلّيّة الإسلاميّة وما شابه، أو عن طريق الاستفتاء العامّ بالنسبة للحالات التي نصّ عليها الدستور في بقيّة موادّه[1].

يقول الإمام القائد حول دور الشعب: «المقصود من الديمقراطيّة هو حكومة الشعب؛ وهذا يعني معياريّة رأي الشعب في أسلوب الحكومة وإدارة البلد»[2]. ويمكن النظر إلى شعبيّة نظام الجمهوريّة الإسلاميّة من عدّة جهات:

إنّ مرحلة الجمهوريّة الإسلاميّة هي مرحلة حاكميّة الأشخاص الذين هم من الناس ومع الناس والمنتخبون من قبل الناس والموجودون إلى جانبهم الذين يكون سلوكهم شبيهًا بسلوك الناس. هذا هو المقصود من الشعبيّة التي تعني الاهتمام بعقائد الناس، وبحيثيّة الناس وبهويّتهم وشخصيّتهم وكرامتهم[3].

ويتدخّل الناس في مقام عزل أو انعزال القائد والمسؤولين الآخرين وذلك عن طريق ممثّليهم في مجلس خبراء القيادة ومجلس الشورى الإسلاميّ. وقد خصّ الدستور موادّ متعدّدةً بهذا الموضوع، ومن جملة ذلك المادّة المتعلّقة بالقيادة والتي جاء فيها:

في حال عجز القائد عن أداء واجباته القانونيّة، أو فقده لأحد الشروط المذكورة في المادّتَين الخامسة والتاسعة بعد المئة، أو تبيّن افتقاده لبعضها منذ البداية، فإنّه يُعفى من منصبه. وتقع مهمّة تحديد هذا الأمر على مجلس الخبراء المشار إليه في المادّة الثامنة بعد المئة[4].

---

(١) **دستور الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران**، مصدر سابق، المادّة ٦.

(٢) من كلام للقائد في لقاء جمع من الأساتذة والطلّاب في محافظة زنجان بتاريخ ١٣٨٢/٧/٢٢هـ.ش.

(٣) من كلام للإمام القائد في لقاء أهالي نوشهر بتاريخ ١٣٨٨/٧/١٥هـ.ش.

(٤) **دستور الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران**، مصدر سابق، المادّة ١١١.

بناءً على ما تقدّم، فنظام الجمهوريّة الإسلاميّة هو نظام شعبيّ بالكامل وذلك طبق كافّة التعاريف والمعايير. أمّا من ناحية بعض الآراء التي ترفض تدخّل الدين في الأمور الاجتماعيّة بالكامل، فتظهر الحكومة الشعبيّة الدينيّة كنظام متناقض حيث لا يمكن بناءً على آرائهم الجمع بين الدين والديمقراطيّة، إلّا أنّ هذه الآراء غير معتبرة عند العلماء وهي مستعملة عند سياسيّي الدول الغربيّة فقط[1].

٢. ب. دور الناس في مشروعيّة النظام

بناءً على رؤية الإمام الخميني قدّس سرّه، والتي تجلّت في دستور الجمهوريّة الإسلاميّة، فإنّ من حقوق الناس وتكاليفهم التدخّل في مصير بلدهم. وإذا عدنا إلى الدستور لوجدناه يؤكد في المقدّمة التي تتضمّن الأصول الكلّيّة، الأسس الإيمانيّة للجمهوريّة الإسلاميّة وهي ستّة، على الكرامة الإنسانيّة والقيمة المتعالية للإنسان وعلى حرّيّته التي هي توأم المسؤوليّة أمام الله تعالى[2].

لقد بُنيَ أصل جمهوريّة النظام على أساس الكرامة الإنسانيّة وحرّيّة الإنسان في الانتخاب. لذلك كان الحضور في كافّة أنواع الانتخابات حقًّا للناس وتكليفًا عليهم: «ينبغي أن يحضر الناس ليعيّنوا من خلال الانتخاب الصحيح، ممثّليهم في السلطة التشريعيّة، وليعيّنوا المنفّذين حسب الترتيب المعيّن في القانون. هذا حقّ للناس ومتعلّق بهم؛ إلّا أنّه تكليف عليهم»[3].

---

(١) يعتقد هؤلاء أنّه لو أراد شعب كالشعب الجزائري أو التركي حاكميّة الإسلام فهو قد رفض الديموقراطيّة. وتتحقّق الديمقراطيّة في هذه الدول حتّى لو قام العسكر بالانقلاب وإخراج الإسلاميّين.

(٢) **دستور الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران**، مصدر سابق، المادّة ٢.

(٣) كلام للإمام القائد في بعثة الحجّ بتاريخ ١٣٧٨/١١/٢٦هـ.ش.

هو حقّ للناس، لأنّ الأمر يتعلّق بمصيرهم ولهم الحقّ في التدخّل بما له علاقة بمصيرهم، وهو تكليف لأنّ حضورهم يقوّي النظام ويعزّ الإسلام ويُعلي حاكميّة الإسلام في العالم[1].

يعتقد الإمام القائد أنّ الشعبيّة وحضور الناس من جملة مبادئ النظام، وأنّ الحكومة الشعبيّة الدينيّة لا يمكن أن تتحقّق من دون حضورهم، ويقول في هذا الخصوص:

> الانتخابات إحدى أسس النظام، لا يمكن تحقيق الديمقراطيّة بالكلام، هي ممكنة الحصول بمشاركة الجماهير وتواجدهم وإرادتهم وارتباطهم الفكريّ والعقلانيّ والعاطفيّ بتطوّرات البلاد، وهذا غير متاح إلّا عن طريق انتخابات صحيحة عامّة ومشاركة شعبيّة واسعة فيها[2].

إنّ شعبيّة نظام الجمهوريّة الإسلاميّة مسألة مرتبطة بشكل أساسيّ بمشروعيّة ومقبوليّة النظام. ويعتقد الإمام القائد أنّ الرجوع إلى رأي الشعب في الحالات الضروريّة أمر إسلاميّ وشرعيّ، لا بل ويؤكّد على أنّ هذا الامر هو ما أراده الإسلام. وينتج عن ذلك وجود تكليف حيث إنّ المسؤولين مكلّفون بالإجابة أمام الله تعالى[3].

يقول الإمام القائد في الجواب على سؤال: «لماذا رأي الناس معتبر؟» بالقول:

> بما أنّ منطق الإسلام ينصّ على أنّ رأي الناس معتبر انطلاقًا من الكرامة الإنسانيّة عند الله تعالى، لذلك فالإسلام يقبل أيّ ولاية وحاكميّة على الناس، إلّا التي أرادها الله تعالى.
>
> نحن في المسائل الفقهيّة الكثيرة ذات العلاقة بولاية الحاكم وولاية القاضي وولاية المؤمن والتي كلّها من أقسام وأنواع الولاية، إذا شككنا في وجود دليل شرعيّ على تجويز هذه الولاية أو عدم وجوده لأجبنا بالعدم؛ لماذا؟ لأنّ الاصل هو عدم الولاية[4].

---

(١) من كلام للإمام القائد في جمع زائري حرم الإمام الخميني قدّس سرّه بتاريخ ١٣/٣/١٣٨٠هـ. ش.

(٢) من كلام للقائد في حرم الإمام الرضا (ع) بتاريخ ١/١/١٣٨٨هـ.ش.

(٣) من كلام للقائد في حرم الإمام الخميني قدّس سرّه بتاريخ ١٤/٣/١٣٨١هـ.ش.

(٤) من كلام للقائد في لقاء جمع من الأساتذة والطلّاب في قزوين بتاريخ ٢٦/٩/١٣٨٢هـ.ش.

بناءً على ما تقدّم فالأصل الأوّل هو عدم ولاية أيّ شخص على الآخر، وكلّ ولاية وحكومة يجب أن تكون بإذن الله تعالى. وقد جعل الله تعالى الإنسان مختارًا في اختيار حاكمه لما لهذا الأمر من أثر على مستوى الحفاظ على كرامته، على الرغم من أنّ الإنسان مكلّف شرعًا باختيار الحاكم العادل التقيّ والعارف بالطريق الصحيح للحياة، ولا يمكن إجبار الإنسان على اختيار حكومة تتنافى مع كرامته.

هنالك آراء عديدة تناولت قضيّة دخالة رأي الشعب في مشروعيّة النظام. يعتقد الإمام القائد أنّ رأي الشعب دخيل في إعمال المشروعيّة: «البعض الآن يعتبر رأي الشعب في أسس المشروعيّة، وعلى الأقلّ هو في أسس إعمال المشروعيّة»(١).

ويقول في مكان آخر موضحًا كيفيّة تعاطي الإمام أمير المؤمنين عليه السلام عند قبوله الخلافة:

> الإمام أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام هو إمام العادلين في العالم ومظهر التقوى والعدل. عندما توافدوا إلى منزله بعد مقتل عثمان ليأخذوه إلى ساحة الخلافة رفض عليه السلام ذلك لأنّ له أدلّةً هامّةً وكثيرة المعاني. لكن بعد أن قبل قال: «لولا حضور الحاضر وقيام الحجّة بوجود الناصر وما أخذ الله على العلماء أن لا يقارّوا على كظّة ظالم وسغب مظلوم لألقيت حبلها على غاربها»(٢).

ويُفهم من هذا التعبير الدقيق أنّ رأي الشعب منجز للتكليف الإلهيّ وهو الذي يقع على عاتق إمام المجتمع.

من هنا فرأي الشعب أمر واقع في مسير التكليف الإلهيّ للإمام وقائد المجتمع وليس مجرّد كلام ومجاملات. هو ليس موضوعًا ذو علاقة بالأمور التنفيذيّة الصرفة. ومن دون رأي الشعب لا يصبح تكليف الإمام صاحب الحقّ الإلهيّ منجزًا وقطعيًّا، وهذه وظيفة وتكليف وضعه رسول

---

(١) من كلام للقائد في خطبتَي صلاة الجمعة في طهران بتاريخ ١٣٧٨/٣/١٤هـ.ش.
(٢) من كلام للقائد في جمع من الأساتذة والطلاب في قزوين بتاريخ ١٣٨٢/٩/٢٦هـ.ش.

الله صلّى الله عليه وآله على عاتق الإمام أمير المؤمنين عليه السلام:

كتب أمير المؤمنين عليه السلام كتابًا بعدما انصرف من النهروان [...] «قد كان رسول الله عهد إليّ عهدًا، فقال: 'يا بن أبي طالب لك ولاء أمّتي، فإن ولّوك في عافية وأجمعوا عليك بالرضا فقم بأمرهم، وإن اختلفوا عليك فدعهم وما هم فيه فإنّ الله سيجعل لك مخرجًا'»[١].

إنّ رأي الشعب هامّ بناءً على تعاليم الإسلام، فالروايات الواردة عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام تتحدّث عن أنّ رضا عامّة الناس من وظائف الولاة.

وفي ذلك يقول أمير المؤمنين عليه السلام في عهده لمالك الأشتر: «وليكن أحبّ الأمور إليك أوسطها في الحقّ، وأعمّها في العدل، وأجمعها لرضا الرعيّة، فإنّ سُخط العامّة يجحف برضا الخاصّة وإنّ سُخط الخاصّة يغتفر مع رضا العامّة»[٢].

لقد أصبح كلام أمير المؤمنين عليه السلام هذا مِلاك إقامة الحكومة الإسلاميّة في إيران؛ فاعتبر قادة هذا النظام أنّ الحصول على رضا عموم الناس هو تكليف إلهيّ. أمّا الوصول إليه فكان عبر الجمهوريّة، وقد ألزم الإمام الخميني قدّس سرّه المسؤولين بالحركة في مسير الناس حتّى ولو أدّى بهم ذلك إلى الوصول إلى أماكن الخطء أحيانًا، فإنّ اتّباع الاشتباه العموميّ أفضل من أن يعمل المسؤولون خلاف ما يريده الناس.

يقول الإمام الخميني في هذا الشأن: «عليكم أن تتحرّكوا على ذاك المسير الذي عليه شعبنا حتّى لو كان رأيكم أنّ المسير الذي اختاره شعبنا هو خلاف مصالحه [...] الشعب انتخب والرأي الذي أعطاه متّبع».

---

(١) ابن طاووس، طرف من الأنباء والمناقب (مشهد: تاسوعا، ١٤٢٠هـ.ق.)، الصفحة ٥٠٦.

(٢) الإمام عليّ بن طالب، نهج البلاغة، تعليق وفهرسة صبحي الصالح، تحقيق فارس تبريزيان، الطبعة ٤ (قم: مؤسّسة دار الهجرة، ١٤٢٧هـ.ق.)، الصفحة ٥٤٩.

ومن هذا المنطلق يعتبر الإمام القائد أنّ الفعاليّة في خدمة الشعب هي جزء من مشروعيّة المسؤولين:

النقطة الأخيرة أنّ مشروعيّتنا نحن جميعًا متعلّقة بالقيام بالتكليف والفعاليّة في القيام به. أنا أصرّ على هذه المسألة وأعتمد عليه حيث يجب الاعتماد على فعاليّة ونشاط المسؤولين طبق الضوابط التي ذكرها دستورنا المتّخذ من الشرع. وفي المكان الذي لا يوجد فيه فعاليّة ستزول معه المشروعيّة[١].

إنّ شرط الفعاليّة في خدمة الناس هو من الإسلام، كما أنّ أصل جمهوريّة النظام وكونه فعّالًا هو من الإسلام أيضًا،

الإسلام يترافق مع الجمهوريّة في هذا البلد وفي هذا النظام. إنّ جمهوريّتنا مأخوذة من الإسلام وإسلامنا لا يجيز أن لا تكون الحكومة الشعبيّة الدينيّة في هذا البلد. نحن لم نشأ أن نتعلّم الجمهوريّة من أيّ شخص؛ إنّ الإسلام هو الذي علّمنا ذلك وأملاه علينا. إنّ الشعب متمسّك بالإسلام ومعتقد بالجمهوريّة. الله والشعب في أذهان هذه الأمّة وفي هذا النظام واقعان في طول بعضهما البعض، والله تعالى هو الذي وفّق لأن يقطع شعبنا هذا المسير[٢].

عندما يصرّح القائد بأنّ الله والناس في طول بعضهما البعض فهذا يعني أنّه أثناء الحصول على رضا الناس فإنّ رضا الله تعالى ضروريّ، ولهذا الرضا حدود طبعًا. وقد جاء عن الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله الذي خاطب قائد جيشه عندما أمر جنوده دخول النار، قوله «لو دخلوها ما خرجوا منها إلى يوم القيامة إنّما الطاعة في المعروف»[٣]. ويقول أمير المؤمنين عليه السلام: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»[٤].

يتّضح من خلال رؤى الإمام والقائد في مسألة الالتزام بالإسلام وأحكامه أنّهما يتحدّثان عن اتّباع ما يريده الناس، فإنّهما يريدان بذلك أنّ الملاك والمعيار هو رأي الناس ما لم يخالف الإسلام وأحكامه.

---

(١) من كلام للقائد في لقاء مجلس خبراء القيادة بتاريخ ١٣٨٣/٦/٣١هـ.ش.

(٢) من كلام للقائد في خطبتَي صلاة الجمعة في طهران بتاريخ ١٣٨٢/١١/٢٤هـ.ش.

(٣) ابن حيوان، **دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام**، تحقيق آصف فيضي (قم: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، ١٣٨٥هـ.ق.)، الجزء ١، الصفحة ٣٥.

(٤) المصدر نفسه

ويمكن الحديث عن بُعد آخر لدور الشعب في النظام الإسلاميّ، ذاك الذي يتعلق بموقع المجلس. يعتقد الإمام القائد أنّ القانون الذي يشرّعه ممثّلو الشعب في المجلس يمتلك بُعدًا ولائيًا وحكوميًّا. ويوضح الإمام القائد هذه المسألة قائلًا: «المسألة الأخرى أنّ القانون يمتلك بُعدًا إلزاميًّا وحكوميًا وولائيًا. أنتم تجرون الولاية على المجتمع بالقانون»[1].

وهذا يعني أنّ الشعب يتدخّل في إجراء الولاية عن طريق النوّاب. ومن الواضح أنّ أعمال الولاية عن طريق القانون ليس خاليًا من الأطر، بل يعتبر مجلس صيانة الدستور الإطار الذي يحفظ فعاليّة القانون المشرّع في المجلس، إذ دور مجلس صيانة الدستور حفظ الحدود.

كما إنّ الالتفات إلى هذه المسألة ليس خاليًا من فائدة، وهي أنّ دور الشعب ليس خلق المشروعيّة؛ أي إنّ حضور الشعب في الانتخابات لا يكون مصدر ظهور المشروعيّة. يقول الإمام القائد في هذا الخصوص:

> يظنّ البعض أنّنا إذا أقمنا انتخابات كثيرة الحضور فهذا يعني مشروعيّة نظام الجمهوريّة الإسلاميّة، وأنّ المشروعيّة تزول إذا لم تكن هذه الانتخابات. هذا الكلام ليس صحيحًا فالأنظمة الديمقراطيّة في العالم تدير أنظمتها بنصف الآراء التي نحصل عليها في رئاسة الجمهوريّة والمجلس ولا يشعرون بعدم المشروعيّة[2].

وسبب ذلك أنّ الله تعالى هو مصدر المشروعيّة وهو الذي يخلق المشروعيّة، أمّا دور الشعب فهو إضفاء الفعليّة عليها. ومعنى ذلك إنّ مشروعيّة أيّ صاحب حقّ لا تصل إلى فعليّتها من دون الشعب، فهي لا تؤدّي إلى إيجاد تكليف عند القيادة صاحبة الحقّ، إلّا ما كان ضروريًا في التبليغ وتعليم الناس الأحكام التي من شأنها إعلام الشعب بوظائفه وتكاليفه الإلهيّة.

وهنا يجدر التساؤل: لماذا أُعطيَ الشعب هذا الدور ولماذا نحتاج إلى حضور وقبول الشعب لوصول المشروعيّة إلى فعليّتها؟ وأمّا الجواب

---

(١) من كلام للقائد في لقاء أعضاء مجلس الشورى الإسلاميّ بتاريخ ١٣٨٨/٦/١٨هـ.ش.

(٢) من كلام للقائد في لقاء جمع من الأساتذة والطلّاب في قزوين بتاريخ ١٣٨٢/٩/٢٦هـ.ش.

فهو بالعودة إلى الحكمة من إقامة الحكومة الدينيّة التي لم تكن بغية إجبار الناس على قبول الدين، وجعلهم متديّنين بأيّ وسيلة كانت لأنّ التديّن أمر اختياريّ، ﴿لَاْ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾[1].

ولذلك، يجب أن تترافق الحكومة الدينيّة مع حرّيّة الناس وإرادتهم، والتديّن لا يتحقّق من دون رضا الناس. أمّا إذا وُجدت الحكومة الدينيّة عن طريق الإجبار والإكراه فقد ابتعدت عن الهدف والحكمة المطلوبتان من الحكومة الدينيّة وفقدت فلسفة وجودها.

ويمكن أن يطرح السؤال التالي: إذا كانت الأمور على هذا النحو فماذا يبقى للدين وماهيّة فلسفة تشكيل حكومة باسم الدين؟ ويُقال هنا إنّ الحكومة الدينيّة هي التي تمهّد الطريق لتديّن الناس وتؤمّن الظروف المناسبة لذلك وللدعوة إلى الأمور الحسنة وإلى الهداية الإلهيّة. وهي التي تؤمّن ظروف الحؤول دون الإغواءات الشيطانيّة، وهي التي تفكّ القيود والأغلال التي تقيّد أيدي وأرجل الناس وتحرّرهم من الأفكار والعقائد المنحرفة ليختاروا بأنفسهم في أجواء مليئة بالحرّيّة.

الحكومة الدينيّة هي التي تسهّل مسألة التديّن، ولها دور كبير على المستوى الاجتماعيّ أيضًا، عدا عن الدور الفرديّ حيث لا يتّسع المجال لذكر ذلك.

٢. ج. آثار حضور الشعب

إنّ كون نظام الجمهوريّة الإسلاميّة نظامًا شعبويًّا يحمل في طيّاته الكثير من الآثار الكبيرة والهامّة. ويعتقد الإمام القائد أنّ آثار حضور الشعب متنوّعة ومتعدّدة، ويبيّن أنّ حضور الشعب هو مظهر القدرة والوحدة

(١) سورة البقرة، الآية ٢٥٦.

الوطنيّة. وفي ظلّ حضور الناس، نصل إلى العظمة، والوحدة، والأمن، والاقتدار والفعاليّة[١].

ومن آثار حضور الشعب، أيضًا، إعطاء روح جديدة ودم جديد في عروق النظام، وإيجاد التحوّل في الإدارة، والحؤول دون الركود وإيجاد المنافسة الإيجابيّة[٢]. الانتخابات هي رأس المال الشعبيّ في العظمة والعزّة الوطنيّة[٣].

خصائص الحكومة الشعبيّة الدينيّة

يعتقد الإمام القائد أنّ الحكومة الشعبيّة الدينيّة تمتلك خصائص أبرزها:

١. امتلاك الهداية الإلهيّة بالتزامن مع الإرادة الشعبيّة[٤].
٢. رعاية العدالة بين الناس على أساس عهد الإمام عليّ عليه السلام إلى مالك الأشتر[٥].
٣. الهداية الإلهيّة باعتبارها إطارًا للنظام مساهمًا في الترويج للمعنويّات والفضائل[٦].
٤. العمل للناس من دون منّة ولا مبالغة[٧].
٥. عموم العدالة والعمل لتحصيل رضا عامّة الناس[٨].

---

(١) نداء الإمام القائد في عيد النوروز بتاريخ ١/١/١٣٨٠هـ.ش.
(٢) من كلام للقائد في لقاء أعضاء مجلس خبراء القيادة بتاريخ ٦/١٢/١٣٨٨هـ.ش.
(٣) من كلام للقائد في حرم الإمام الرضا (ع) بتاريخ ١/١/١٣٨٨هـ.ش.
(٤) من كلام للقائد في جمع أهالي كاشان، آران، وبيدكل بتاريخ ٢٠/٨/١٣٨٠هـ.ش.
(٥) جاء في عهد الإمام لمالك الأشتر: «من ظلم عباد الله كان الله خصمه دون عباده ومن خاصمه الله ادحض حجّته وكان لله حربًا»؛ خطبتَي صلاة الجمعة في طهران بتاريخ ٢٥/٩/١٣٧٩هـ.ش.
(٦) من كلام للقائد في مراسم إجراء حكم السيّد خاتمي بتاريخ ١١/٥/١٣٨٠هـ.ش.
(٧) «وإيّاك والمنّ على رعيّتك بإحسان أو التزيّد فيما كان من فعلك أو تعدهم فتتبع موعدك بخلفك أو التسرّع إلى الرعيّة بلسانك، فإنّ المنّ يبطل الإحسان والخلف يوجب المقت»؛ **نهج البلاغة**، مصدر سابق، الصفحة ٥٧١. عبارات ردّدها الإمام القائد في حديثه مع المسؤولين بتاريخ ١٢/٩/١٣٧٩هـ.ش.
(٨) المصدر نفسه.

٦. تحقيق الإنصاف[١].

٧. انعزال الحاكم بفقدانه الشروط[٢].

٨. حاكميّة العقلانيّة الجمعيّة عليها[٣].

المقارنة بين الحكومة الشعبيّة الدينيّة والديمقراطيّات الغربيّة

يظهر أثناء المقارنة بين الحكومة الشعبيّة الدينيّة والديمقراطيّات الغربيّة، وبالخصوص الليبراليّة الديمقراطيّة، وجود أوجه شبه بين الاثنين بالإضافة إلى أوجه اختلاف.

١. أوجه الشبه

هنالك أوجه شبه عديدة بين الحكومة الشعبيّة الدينيّة والديمقراطيّات الغربيّة سواء في الشكل أو في المضمون. وتجب الإشارة طبعًا إلى أنّ بعض أوجه الشبه هذه شكليّة وبعضها الآخر أساسيّة.

أمّا أبرز أوجه الشبه فهي:

١. التفكيك بين المجالات الفرديّة والاجتماعيّة والحدّ من دخالة الدولة في أمور المواطنين الخاصّة.

---

(١) استند الإمام القائد في هذه المسألة إلى كلمات الإمام عليّ عليه السلام: «أنصف الله وأنصف الناس من نفسك، ومن خاصّة أهلك، ومن لك هوًى فيه من رعيّتك»؛ **نهج البلاغة**، مصدر سابق، الصفحة ٥٤٨.

(٢) من كلام للقائد في لقاء مسؤولي النشريّات الطلّابيّة بتاريخ ١٣٧٧/١٢/٤هـ.ش.

(٣) يقول الإمام القائد حول عقلانيّة نهج الإمام:

> انتخاب الديمقراطيّة من المظاهر البيّنة لعقلانيّة الإمام في مدرسته المنفذة الباعثة على الحياة... ومن جملة الأمور الدالّة على عقلانيّة الإمام الكبير هو أنّه أفهم الناس أنّهم هم أصحاب البلد ومالكوه. البلد له صاحب. هذه عبارة كانوا يقولونها أيّام الحكومات الاستبداديّة ويكرّرون للبلد أصحابه. وكان مرادهم من صاحب البلد الدكتاتوريّين والمستبدّين الذين يحكمون البلد. وقد أفهم الإمام الشعب أنّ للبلد صاحبه وصاحبه هو الشعب نفسه.

من كلام للقائد في حرم الإمام الخميني قدّس سرّه بتاريخ ١٣٩٠/٣/١٤هـ.ش.

٢. احترام الحرّيّات الفرديّة والعقائد الشخصيّة.

٣. حاكميّة القانون.

٤. مساواة كافّة المواطنين أمام القانون.

٥. كون الفرص متساويةً أمام كافّة المواطنين في الوصول إلى المراكز السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة.

٦. مشاركة المواطنين في القرارات السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة، سواء كان ذلك بشكل مباشر أو غير مباشر.

٧. تعدّد وتنوّع المجموعات المشاركة في السلطة السياسيّة وإمكان استبدالها بشكل قانونيّ.

٨. إمكانيّة تأسيس الأحزاب والمؤسّسات التابعة للمجتمع المدنيّ.

٩. استقلال القاضي والسلطة القضائيّة.

١٠. الفصل بين السلطات.

١١. إمكانيّة مخالفة الدولة والحكومة مع الاحتفاظ بحقّ منع النشاطات العدائيّة.

٢. أوجه الاختلاف

بالرغم من كون الاختلافات بين الحكومة الشعبيّة الدينيّة والديمقراطيّات الغربيّة محدودةً، إلّا أنّها أساسيّة، وهي كالتالي:

١. الاختلاف الأساسيّ والأهمّ بين الجانبَين هو أنّ الحكومة الشعبيّة الدينيّة مقيّدة بالدين وهي في طوله، ولا يؤدّي ذلك إلى التقليل من أهمّيّة هذه الديمقراطيّة لأنّها تتطلّب انتخابات يشارك فيها الشعب. ومعنى ذلك أنّ الحكومة الدينيّة لا يتمّ تحميلها للشعب. إنّ حاكميّة الشعب هي في الحقيقة حاكميّة الإسلام: «يمتاز

النظام الإسلاميّ في هذا الإطار في أنّ الأحكام الإلهيّة المقدّسة والقوانين القرآنيّة ونور الهداية الإلهيّة تشعّ على عقول وقلوب وأذهان الناس من ضيائها وتساهم في هدايتهم»[1].

وإنّ لكلّ الديمقراطيّات والحكومات الشعبيّة الموجودة في العالم أُطُرًا محدِّدة، إلّا أنّ قيد الدين حُذف في الديمقراطيّات الغربيّة، وبقيت قيود وأُطر أخرى مختلفة حسب ما يقتضيه نوع الديمقراطيّة.

ومن أبرز الأُطُر التي يمكن الإشارة إليها في الديمقراطيّة الغربيّة الليبراليّة في هذه الأنظمة هي مصالح الرأسماليّين:

الإطار في الديمقراطيّات الغربيّة عبارة عن مصالح ومنافع أصحاب الثروات والرأسماليّين الحاكمين على مصير المجتمع.

> وفي ذاك الإطار يكون رأي الناس معتبرًا ونافذًا [...] وأمّا في البلدان الاشتراكيّة السابقة والتي تطلق على أنفسها البلدان الديمقراطيّة، فالحزب الحاكم هو الإطار.

> في هذه الدول لا قيمة لرأي الناس خارج إطار ميول وسياسات ودوافع الحزب الحاكم[2].

٢. تختلف مبادئ الحكومة الشعبيّة الدينيّة، في البُعد النظريّ، عن مبادئ الديمقراطيّة الغربيّة. إذ تعود جذور الديمقراطيّة الليبراليّة إلى الوضع والعقد، في حين لا تعتبر الحكومة الشعبيّة الدينيّة حكومةً وضعيّةً، إذ جميع البشر يملكون حقّ الانتخاب وتعيين مصير البلد.

وفي هذا الإطار، يصبح للانتخابات في الجمهوريّة الإسلاميّة معنًى، وتكون أكثر رقيًّا ومعنائيّةً وعمقًا ممّا نجده اليوم في الليبراليّة

---

(١) من كلام للقائد في مراسم إجراء حكم السيّد خاتمي بتاريخ ١١/٥/١٣٨٠هـ.ش.

(٢) المصدر نفسه.

الديمقراطيّة الغربيّة؛ هذا من جملة افتخاراتنا التي ينبغي علينا الحفاظ عليها[1].

«الديمقراطيّة في مدرسة الإمام السياسيّة تنبع من حاقّ الدين؛ تنبع من ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ ومن ﴿هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ﴾ »[2].

٣. بما أنّ الحكومة الشعبيّة الدينيّة تقوم على أساس الاعتقاد الدينيّ، فهي لا تقبل النقض؛ وهذا يعني أنّ الشخص الذي يجذب انتباه الناس بغير حقّ أو يقوم بالتزوير ليجعل لنفسه قيمةً غير موجودة فيه فيُقبل الناس نحوه، لا حقّ له في منطق الحكومة الشعبيّة الدينيّة، إلّا أنّ الأمر على العكس في الديمقراطيّات الغربيّة حيث يمكن النقض.

وهذا يعني أنّ مبادئ الحكومة الشعبيّة الدينيّة أكثر ثباتًا من الديمقراطيات الغربيّة[3].

٤. تختلف الحكومة الشعبيّة الدينيّة عن الديمقراطيّات الغربيّة في موضوع الإعلام الباهظ التكاليف، فعلى مَن أراد الترشّح للانتخابات الاعتماد على مصادر الثروة والسلطة. وهنا تبرز الرأسماليّة كعنوان أساس:

تقوم الديمقراطيّات المعاصرة على الإعلام الكاذب والخادع وسحر العيون والقلوب. انظروا إلى أيّ مكان في العالم يردّدون فيه شعار الديمقراطيّة، ماذا يفعلون في إعلام المرشّحين لرئاسة الجمهوريّة أو ممثّلي المجلس! هم يصرفون الأموال فقط، فتصبح الديمقراطيّة أسيرة السلطة والمال[4].

---

(١) من كلام للقائد في الذكرى السنويّة السادسة عشر لرحيل الإمام الخميني قدّس سرّه بتاريخ ١٣٨٤/٣/١٤هـ.ش.

(٢) من كلام للقائد في الذكرى السنويّة السابعة عشر لرحيل الإمام الخميني قدّس سرّه بتاريخ ١٣٨٥/٣/١٤هـ.ش.

(٣) من كلام للقائد في لقاء جمع من أساتذة جامعة الشهيد بهشتي بتاريخ ١٣٨٢/٢/٢٢هـ.ش.

(٤) من كلام للقائد بمناسبة الخامس عشر من شعبان بتاريخ ١٣٨١/٧/٣٠هـ.ش.

أمّا في الحكومة الشعبيّة الدينيّة، فمن غير الجائز اللجوء إلى الأعمال الرائجة في العالم على مستوى الإسراف والإعلام الباهظ التكاليف، لا بل ينبغي عدم اللجوء إلى هذه الوسائل على الإطلاق[1].

٥. تعتبر المطبوعات ركنًا رابعًا في الديمقراطيّات الليبراليّة، وبعبارة أعمّ: الإعلام هو الركن الرابع. ويلعب الرأسماليّون في هذه الأنظمة الدور الأساس في امتلاك المؤسّسات الإعلاميّة، وبالتالي التأثير على الشعب من خلالها.

مَن هو الغافل اليوم عن تأثير وسائل الإعلام؟ يقولون الصحف في أمريكا أو في بريطانيا حرّة. وأنا أسأل هل هناك مطبوعة متعلّقة بطبقات الشعب الوسطى والدنيا ليكتشف الإنسان حرّيّة ذاك الصنف من حرّيّة المطبوعة؟ مَن هم مالكو الصحف؟ هم التجمّعات والمؤسّسات الرأسماليّة الكبيرة[2].

يشعر الناس في هذه الأنظمة بحرّيّة الفكر والعقيدة ويظنّون أنّهم أحرار في اختيار الشخص الذي يريدون. والحقيقة أنّ كافّة الديمقراطيّات الموجودة موجّهة، ولكن إلى أين يتمّ توجيهها؟ نحو مصالح الرأسماليّين. وهذا الجزء من العمل مجهول ومختفٍ عن أنظار الناس، علمًا أنّ العديد من مفكّري العالم قد فضحوا الديمقراطيّات الغربيّة في هذا الخصوص:

هل يوجد في كافّة أرجاء أوروبّا وأمريكا صحيفة واحدة معروفة غير متعلّقة بالرأسماليّين! فالصحيفة الحرّة تلك التي يتمكّن الرأسماليّ فيها من الكلام بما يريد وبها يتمكّن من سوق الأفكار العامّة حيث يشاء! هذه ليست حرّيّة[3].

---

(١) من كلام للقائد في لقاء أعضاء مجلس خبراء القيادة بتاريخ ١٣/١٢/١٣٨١هـ.ش.
(٢) من كلام للقائد في لقاء رئيس الجمهوريّة وأعضاء الحكومة بتاريخ ٥/٦/١٣٨٠هـ.ش.
(٣) من كلام للقائد في خطبتَي صلاة الجمعة في طهران بتاريخ ٢٣/٢/١٣٧٩هـ.ش.

أمّا في الحكومة الشعبيّة الدينيّة فوسائل الإعلام غير محصورة بيد مجموعات محدّدة، بل يمكن لكافّة أفراد الشعب أن تمتلك إعلامها الخاصّ. هذه الوسائل ليست حكرًا على الرأسماليّين فقط، بل تتنوّع وسائل الإعلام وتتكثّر، وتختلف انتماءات ومعتقدات أصحابها بما يؤدّي إلى خروجها عن حالة الانحصار.

٦. إنّ كون الديمقراطيّة في المدرسة السياسيّة لإمامنا العظيم نابعةً من الإسلام يجعلها ديمقراطيّةً حقيقيّةً مختلفةً عن الديمقراطيّة الأمريكيّة وأمثالها، التي تقوم على الشعارات والخداع والتأثير على الأذهان الشعبيّة. لقد اختار الناس في الديمقراطيّة الإسلاميّة طريقهم ومسؤوليهم بإرادتهم وإيمانهم. لذلك وضع الإمام النظام في معرض الاستفتاء الشعبيّ ولم يكن قد مضى على انتصار الثورة أكثر من شهرَين.

إنّ اسم الديمقراطيّة في الغرب يدعو إلى الإغواء. الديمقراطيّة في تلك البلدان ليست ديمقراطيّةً حقيقيّةً، هي مظهر التبادل بواسطة الإعلام المزركش والأموال التي لا طائل لها، لذلك تضيع آراء الناس. أمّا رأي الشعب في عقيدة الإمام فله تأثير أساسيّ، ما يعني أنّ رأي الشعب قيّم ومعتبر[١].

٧. تلعب الأحزاب في الديمقراطيّات الرائجة الدور الأساس في الاختيار، وينحصر دور الشعب بتأييد هذه الأحزاب والتعبّد بها. أمّا في الحكومة الشعبيّة الدينيّة، فلا يجوز التعبّد بالأحزاب ولا يمكن للشعب أن يؤدّي تكليفه الإلهيّ والدينيّ من خلالها،

---

(١) من كلام للقائد في الذكرى السابعة عشر لرحيل الإمام الخميني قدّس سرّه بتاريخ ١٤/٣/١٣٨٥هـ. ش.

إذ كلّ شخص مكلّف أن يتعرّف بنفسه على المرشّحين وأن يختار أفضلهم:

الشعب في إيران يختار مرشّحيه انطلاقًا من المعرفة بالمقدار الذي يمكنهم ذلك من دون أن يكون على رأسهم شخص يطلب منهم اختيار فلان أو الامتناع عن اختيار فلان، حتّى أنّه لا يوجد فوق رؤوسهم حزب يطلب منهم اختيار فلان ليجبر الشخص الحزبيّ على اختيار ذلك الشخص الذي قرّر عدد محدود من قادة الحزب اختياره(١).

ولا يعني هذا الكلام أنّ الأحزاب غير موجودة في الحكومة الشعبيّة الدينيّة، الأحزاب موجودة إلّا أنّها ليست قيّمة على الناس. النظام الحزبيّ القيميّ لا يكون من خلال اتّباع الأفراد دون سؤال وعن غير بصيرة.

٨. بالرغم من تساوي الفرص أمام كافّة الناس في الحكومة الشعبيّة الدينيّة، إلّا أنّ تولّي المسؤوليّات ليس متاحًا لجميع الناس، بل يجب توفّر مؤهّلات محدّدة في الفرد لتُتاح له فرصة تولّي المسؤوليّة. يجب أن يجمع الأفراد الصلاحيّة واللياقة الضروريّتَين لإحراز المسؤوليّة.

الحكومة ليست أمرًا فاقدًا للملاك والمعيار [...] بل الحكومة تابعة للمعايير والعمل الهامّ هنا أن تتمّ رعاية هذه المعايير [...] لقد وضع الإسلام في باب اختيار الحكّام في أيّ مرحلة كانوا سواء كانوا مسؤولين في الدرجة العليا ذات العلاقة بالسياسات العامّة والأعمال الكبيرة وإدارة الأمور العامّة في البلد أو في الدرجات المتوسّطة والمتدنّية، معايير وشروط وأمّا ما يقع على عاتقنا فهو رعاية هذه المعايير بالكامل(٢).

هنالك شروط صعبة ومعقّدة وُضعت للقيادة في الحكومة الشعبيّة الدينيّة، وقد أوضح الدستور في الجمهوريّة الإسلاميّة

(١) من كلام للقائد في لقاء جموع من المواطنين ١٣٨٤/٣/٢٥هـ.ش.
(٢) من كلام للقائد في لقاء أعضاء مجلس خبراء القيادة ١٣٨١/١٢/١٣هـ.ش.

الإيرانيّة صفات وشروط القائد في المادّتَين الخامسة والمائة وتسعة. وقد وُضعت هذه الشروط على أساس العقل والشرع وهي عبارة عن: الفقاهة، والعدالة، والتقوى، والشجاعة، والإدارة والتدبير، والمعرفة بالزمان، والقدرة الكافية للقيادة[1].

أمّا في الديمقراطيات الغربيّة أو الشرقيّة، فلا نرى شروطًا هامّةً للمسؤولين في المستويات العليا. الشرط الأساسيّ في هذه الديمقراطيّات حيازة أكثريّة الأصوات. وأمّا الشروط الاخرى أمثال العمر[2] أو الإقامة لمدّة معيّنة في البلد أو الرجولة[3] أو التبعيّة لذاك البلد، فهي شروط سهلة قليلة التأثير، ولم يتمّ الالتفات في هذه الدول إلى القيم الأخلاقيّة والعلميّة، حتّى أنّه لم تعتبر مسألة اللياقة والقدرة على الإدارة، لذلك نرى رؤساء الجمهوريّات والحكومات لا يؤدّون دورًا هامًّا في إدارة البلد، بل الأحزاب هي مَن تقوم بذلك، «المطلوب في الديمقراطيّات الغربيّة هي الصلاحيّات الخاصّة حيث يُراعى فيها عادةً الارتباط الحزبيّ. في الحقيقة المرشّحون والذين يرشّحون والذين ينتخبون هم يختارون هذا الحزب أو ذاك»[4].

٩. يختلف النظامان في مسألة انتخاب وعزل القادة. فيجري انتخاب القائد في الحكومة الشعبيّة الدينيّة عن طريق مجلس خبراء القيادة ومن قِبل اهل الخبرة. وقد ذُكر الأمر في دستور الجمهوريّة

---

(١) **دستور الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران**، مصدر سابق، المادّتَين ٥ و١٠٩.

(٢) مثال ذلك يجب أن يكون العمر في أمريكا ٣٥ سنة، في إيطاليا ٥٠ سنة، في ألمانيا ٤٠ سنة؛ راجع، مسعود إخوان كاظمي، «موقع ودور القيادة في الديمقراطيّة الدينيّة والمقارنة بينها وبين الديمقراطيّات الغربيّة»، في: **الديمقراطيّة الدينيّة**، باهتمام محمّد باقر خرمشاد (طهران: مكتب نشر المعارف، ١٣٨٢هـ.ش.)، الصفحتان ٤٠ و٤١.

(٣) جاء ذلك في الدستور الإيطاليّ؛ نقلًا عن، «موقع ودور القيادة في الديمقراطيّة الدينيّة والمقارنة بينها وبين الديمقراطيّات الغربيّة»، مصدر سابق، الصفحتان ٤٠ و٤١.

(٤) من كلام للقائد في لقاء جمع من أساتذة وطلّاب قزوين بتاريخ ١٣٨٢/٩/٢٦هـ.ش.

الإسلاميّة:

أمر تعيين القائد يُناط بالخبراء المنتَخَبين من قبل الشعب. ويقوم هؤلاء الخبراء بالمراجعة والتشاور في ما بينهم بشأن جميع الخبراء الجامعين للشروط المذكورة في المادّتَين الخامسة والتاسعة بعد المئة، فإذا وجدوا واحدًا من أولئك الفقهاء هو الأعلم بالأحكام والموضوعات الفقهيّة، أو القضايا السياسيّة والاجتماعيّة، أو أنّه يتمتّع بتأييد الرأي العامّ، أو يمتلك – بشكل بارز – إحدى المزايا المذكورة في المادّة التاسعة بعد المئة انتخبوه قائدًا[1].

فلا تُطرح في هذا النظام مسألة الترشّح للقيادة ولا يوجد مَن يترشّح للوصول إلى السلطة. وبالإضافة إلى ذلك، فالتبليغ والإعلام لأجل الوصول إلى السلطة مذموم وغير رائج. فالقائد يسقط إذا ما أتى بأصغر المعاصي:

والأمور أكثر من ذلك على مستوى القيادة؛ لأنّ القيادة المعنويّة تحمل تكليفًا معنويًا والخبراء والشعب يتوقّعون منه أن لا يأتي حتّى بمعصية واحدة، فإذا أتى بمعصية واحدة يسقط حتّى لو لم يقوموا بإسقاطه[2].

أمّا في الديمقراطيّات الأخرى، فلا نرى المسائل تجري بهذا النحو، إذ من الجائز وجود الترشّح والمنافسة والإعلام والاستعانة بكافّة أنواع الأساليب للوصول إلى السلطة. والواضح في المقارنة بين النظامَين أنّ أسلوب اختيار القادة في الحكومة الشعبيّة الدينيّة أكثر دقّةً وإتقانًا بحيث يمكن الاطمئنان إلى أنّ مصالح الشعب والمجتمع البشريّ سيتمّ تأمينها بشكل أكبر وأفضل.

١٠. ينحصر مؤدّى الديمقراطيّات الغربيّة، في أحسن حالاتها، في تأمين المصالح الدنيويّة والمادّيّة للشعب. أمّا الحكومة الشعبيّة الدينيّة، فتساهم بالإضافة إلى ذلك في تأمين التربية المعنويّة والأخلاقيّة للمجتمع. ولذلك، فلا مجال في الحكومة الشعبيّة

---

(١) دستور الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران، مصدر سابق، المادّة ١٠٧.

(٢) من كلام للقائد في جمع من مسؤولي الجمهوريّة الإسلاميّة بتاريخ ١٣٧٩/٤/١٩هـ.ش.

الدينيّة للفساد الأخلاقيّ. فما يمتاز به النظام الإسلاميّ أنّ إطار الأحكام الإلهيّة المقدّسة والقوانين القرآنيّة ونور الهداية الإلهيّة هو بمثابة ذاك الشعاع الذي يلقي نوره على قلوب وأعمال وأذهان الناس ويدفعهم نحو الهداية. إنّ مسألة هداية الناس هي من المسائل الهامّة والمغفول عنها في الأنظمة السياسيّة الرائجة في العالم. والمقصود من هداية الناس هو توجيههم نحو الفضائل الأخلاقيّة على أثر التعليم والتربية الصحيحتان وبالتالي الابتعاد عن أُفق الأهواء والوساوس الشيطانيّة الفاسدة.

تتّخذ، اليوم، أقبح الانحرافات في الغرب صبغةً قانونيّةً فتصبح رسميّةً معترفًا بها ممّا يساهم في إشاعتها، يدل ذلك على غياب العنصر المعنويّ وعنصر الهداية الإيمانيّة[1].

المسألة الأساسيّة في الحكومة الشعبيّة الدينيّة، هي هذه الهديّة أي الثورة الإسلاميّة إلى الشعب الإيرانيّ. هي تجربة جديدة، إلّا أنّها قابلة للتأمّل والمتابعة والتقليد لجميع الأشخاص الذين تخفق قلوبهم من أجل الفضائل والمجتمع الإنسانيّ الطاهر والصافي والتي تئنّ من الجرائم والرذائل الأخلاقيّة ورواج الانحرافات[2].

هذه مجموعة من الأمور التي يمكن ذكرها والتعرّض إليها بالإضافة إلى التناقضات والتعارضات التي تحملها الديمقراطيّات غير الدينيّة.

لم يكن الهمّ الأساس في هذا المقال البحث عن مشكلات الديمقراطيّة وتعدادها، وإلّا فإنّ هناك العديد من الاختلافات الأخرى.

وبناءً على ما تقدّم، تختلف الحكومة الشعبيّة الدينيّة عن الديمقراطيّات الليبراليّة الغربيّة اختلافًا جوهريًّا ما يؤدّي إلى اختلاف في جوهر مضمونها؛ فالديمقراطيّة الدينيّة تنبع من عمق الاعتقاد الدينيّ للشعب وهو ملتزم بالقيم الدينيّة والأخلاقيّة.

---

(١) من كلام للقائد في مراسم إجراء حكم السيّد خاتمي بتاريخ ١٣٨٠/٥/١١هـ.ش.

(٢) المصدر نفسه.

خلاصة الإشكاليّات والجدليّات المطروحة في أبحاث الكتاب

الأستاذ عليّ يوسف[1]

(١) مدير دائرة الفكر السياسيّ في معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة.

الديمقراطيّة

١. الديمقراطيّة نظريّة في الحكم تقوم على اعتبار رأي الشعب مصدرًا لكلّ ما يتعلّق بإدارة الشأن العامّ لاجتماع سياسيّ ما، كالدستور، والقوانين، والتنظيم، والسلطات، وآليّات تحديد رأي الشعب، وآليّات رقابته على السلطات، وذلك بصورة مباشرة كما يحدث في الاستفتاء والانتخاب، أو غير مباشرة عبر النوّاب الذين ينتخبهم لينوبوا عنه. وبالتالي، فرأي الشعب هو مصدر المشروعيّة لكلّ ما تقدّم ذكره، ولا مصدر آخر لهذه المشروعيّة.

٢. هذه النظريّة في الحكم لا تشترط في من يتصدّون للمناصب السياسيّة أو الإجرائيّة أيّ شرط إلّا ما تمليه طبيعة المنصب أحيانًا من شروط فنّيّة.

٣. إن لهذه النظريّة مبانيَ رؤيويّةً متعدّدةً على المستوى القريب أو المباشر (الليبراليّة، الإشتراكيّة، إلخ)، ولكنّ هذه المباني جميعها، تتفرّع عن رؤية عامّة هي الرؤية العقلانيّة بمعناها الاصطلاحيّ كما ظهرت في سياق التجربة الغربيّة في العصر الحديث، والتي تأخذ اسم العلمانيّة، أو الوضعيّة، أو المادّيّة، لأنّها تنفي أيّ علاقة بين عالـمَي الغيب والشهادة.

٤. اكتسبت الديمقراطيّة جاذبيّةً كبيرةً، لا سيّما لدى الشعوب المتطلّعة إلى التحرّر والتقدّم، مبعثها الإنجازات المتحقّقة في البلدان الديمقراطيّة ونسبة هذه الإنجازات إلى النظام السياسيّ لهذه البلدان، وعدم تفحّص السبب الفعليّ لهذه الإنجازات، وعدم تفحّص النتائج السلبيّة القائمة والمحتملة، التي يمكن أن تترتّب على ممارسة الديمقراطيّة بالخلفيّات الرؤيويّة السابقة الذكر.

٥. الرقابة في هذا النظام، ضمانًا لمنع السلطات التنفيذيّة من الاستبداد أو حتّى الانحراف عن المبادئ الدستوريّة والأحكام القانونيّة وعن الأهداف المفترض تحقيقها، تعود بصورة أساسيّة إلى مجلس النوّاب، والرقابة على هذا المجلس يمارسها الناس وأحيانًا المحكمة الدستوريّة العليا، ولكنّ مجلس النواب والشعب يرجعون إلى تشخيصهم الذاتيّ في تقدير المخالفات وتقويم الأشخاص. وهذا ما يجعلهم عرضةً للتأثيرات الإعلاميّة والمصلحيّة والنفسيّة التي تسيء حتمًا لتحقيق الأهداف المرجوّة من الرقابة (الفاشيّة والنازيّة وما شابههما تؤكّد ذلك).

السيادة الشعبيّة الدينيّة

مصطلح «السيادة الشعبيّة الدينيّة» بلفظه العربيّ هذا أطلقه سماحة الإمام القائد السيّد عليّ الخامنئي حفظه المولى ورعاه في خطبة صلاة الجمعة في طهران بتاريخ ٣/ ٢/ ٢٠١٢ التي توجّه فيها بصورة أساسيّة إلى الصحوات الإسلاميّة. وإذا بدا أنّ المصطلح جديد في لفظه، فإنّه، في معناه ودلالته، لا يختلف عن مصطلح «الجمهوريّة الإسلاميّة» الذي أطلقه الإمام الخميني قدّس سرّه لتسمية النظام الذي قام في إيران بعد الثورة، والذي عبّر عنه تفصيلًا في الدستور الذي اعتمده الشعب الإيرانيّ كناظم لكلّ ما يتعلّق بالشأن السياسيّ. كما لا يختلف عن مصطلح «الديمقراطيّة الدينيّة» الذي أطلقه السيّد الخامنئي دام ظلّه قبل ذلك. ولا ندري إذا كان إطلاقه لتلافي التداعيات التي تبعثها الديمقراطيّة بتأثير خلفيّاتها الرؤيويّة في أذهان المسلمين، أو للتأكيد على دور الشعب ضمن التزامه بالدين، ولا تعارض بين الاحتمالَين، لأنّ المهمّ في نظر سماحته مضمون المصطلح وليس لفظه إذ يقول سماحته، مخاطبًا الصحوات في

الخطبة المشار إليها

فإذا كانت الديمقراطيّة بمعنى الشعبيّة والانتخابات الحرّة في إطار أصول الثورات، فلتكونوا جميعًا ديمقراطيّين، وإذا كانت بمعنى السقوط في شراك الليبراليّة الديمقراطيّة التقليديّة ومن الدرجة الثانية، فلا يكن أحد ديمقراطيًّا. والسلفيّة، إذا كانت تعني العودة إلى أصول القرآن والسنّة، والتمسّك بالقيم الأصليّة، ومكافحة الانحرافات والخرافات، فلتكونوا جميعًا سلفيّين. وإذا كانت بمعنى التعصّب والتحجّر والعنف في العلاقة بين الأديان والمذاهب الإسلاميّة فإنّها لا تنسجم مع روح التجديد والسماحة والعقلانيّة التي هي من أركان الفكر والحضارة الإسلاميّة، بل ستكون داعيةً لرواج العلمانيّة والتخلّي عن الدين.

هنالك إذًا مبدآن ينبغي أن يحكما التعاطي مع أيّ مصطلح حمّال أوجه: (١) تحديد مضمونه بدقّة، أي تحديد الوجه الذي نستخدمه فيه بحيث لا يختلط مع الأوجه الأخرى؛ و(٢) الحذر الدائم من هذا الاختلاط. وضمن هذين المبدأين يمكن التعاطي مع أيّ مصطلح بعيدًا عن أيّ أحكام مسبقة.

١. إذا كان مصطلح «السيادة الشعبيّة الدينيّة» مركّب من ثلاثة ألفاظ، فإنّ هذه الألفاظ تشكّل كلًّا غير قابل للتجزيء. وأيّ تجزيء لهذا الكلّ يخرجه عن دلالته الحقيقيّة. إيضاحًا لهذه الفكرة نقول إنّه تمامًا كالماء المركّب من الأوكسيجين والهيدروجين، فإذا حلّلناه إلى عناصره كفّ عن أن يكون ماءً. ومصطلحا «الجمهوريّة الإسلاميّة» و«الديمقراطيّة الدينيّة» هما بنفس الاعتبار.

٢. «السيادة الشعبيّة الدينيّة» هي نظريّة في الحكم تقوم على اعتبار الدين (والدين هنا هو الإسلام) مصدر هداية للتي هي أقوم نصًّا أو فتوًى أو اجتهادًا، في كلّ ما يتعلّق بحياة الإنسان في هذه الدنيا وفي الآخرة من شؤون منها، إن لم يكن في مقدّمتها، مفردات الهداية المتعلّقة بإدارة الشأن العامّ لاجتماع سياسيّ في علاقتها وتكاملها مع سائر مفردات

الهداية الأخرى وفي تأسيسها جميعًا على عقيدة التوحيد بكلّ مضامينها وأبعادها.

٣. في هذه النظريّة لا حكم إلّا لله بمعنى لا حكم إلّا بما أنزل الله، ولا ولاية لأحد على أحد، بمعنى أن لا إمرة لأحد على أحد ولا طاعة من أحد لأحد إلّا بإذن الله، أي وفقًا لما شرعه لعباده في مجالَي الإمرة والطاعة، وبالتالي فمصدر شرعيّة أيّ إمرة أو طاعة، في أيّ أمر أو مجال هو ما أنزل الله، ومبدأ مشروعيّة أيّ أنظمة وقوانين ومؤسّسات وسلطات تتعلّق بإدارة الشأن السياسيّ هو موافقته لما أنزل الله، إن لم يكن بالنصّ فبالفتوى القائمة عليه، والاجتهاد القائم على العقل وعدم مخالفة النصّ في روحه ومقاصده. ولا وجود لمثل هذه الشروط في الديمقراطيّة.

٤. الولاية التي يأذن بها الله، من موقع ربوبيّته جلّ وعلا، هي في غياب المعصومين عليهم السلام، أو في وجود أحدهم وعدم تمكّنه من ممارسة الولاية. بالوصف، القدرة على العودة إلى الدين والشريعة الإلهيّة (تحصيل التفقّه في الدين المبلغ لدرجة الاجتهاد المطلق)، وإحراز ملكة العدالة (إخلاص الوجه لله في محاولته اكتشاف الحق الذي يريده الله)، وامتلاك الكفاءة والقدرة على إرادة المجتمع وقيادة الناس، وتحصيل رضا أولئك الناس وقبولهم بقيادته لهم لتكون طاعتهم له شكلًا من أشكال الطاعة لله جلّ وعلا، وليس لأرباب من دون الله الذي وهب الإنسان القوى التي تمكّنه من الاختيار الحرّ في التعاطي مع جميع شؤونه ومنها اختيار الحاكم عليه، فإذا كان من الملتزمين بما أنزل الله، كان عليه أن يختار أكثر الناس معرفةً بأمر الله في هذا الشأن، وأقواهم عليه كما يقول الإمام عليّ عليه السلام. أي الفقيه الجامع للشرائط المتقدّمة الذكر. ولا وجود لمثل هذه الشروط في الديمقراطيّة.

٥. في هذه النظريّة، إذًا، لا يشكّل رأي الشعب أو الناس مصدرًا لمشروعيّة الحاكم، ويبقى المصدر لها هو ما يأذن به الله، تبعًا لما أنزل على رسوله صلّى الله عليه وآله وسلّم، ومع ذلك يظلّ دور الناس (الشعب) قائمًا في حاجة الشرعيّة والسيادة التي يأذن بها الله، للانتقال من الشرعيّة أو السيادة المحصّلة في ذات الولي، إلى السيادة والشرعيّة في فاعليّتها في الاجتماع السياسيّ من الذات إلى المجتمع أو بكلام آخر للانتقال من الإمرة بالقوّة إلى الإمرة بالفعل. وعلى هذا لا يصبح التكليف ملزمًا للملقى على عاتقه أداؤه إلّا مع رضا الناس، باستثناء التبليغ والدعوة إلى الله وتعليم الناس تكاليفهم.

٦. في هذه النظريّة لا يقتصر دور الناس على كشف من له الأكثريّة ويمتلك، لذلك، حقّ الإمرة ويكون له واجب الطاعة، وإنّما يمتدّ إلى المشاركة النشطة في حياة الاجتماع السياسيّ عملًا بواجباته الدينيّة التي يقتضيها استخلافه من قبل الله، جلّ وعلا، لإعمار الدنيا بالحقّ تبعًا لما هدى إليه.

٧. في هذه النظريّة لا إلغاء لدور الناس أو الشعب في حرّيّة اختيار مواقفهم وآرئهم، وإنّما وضع لهذه الحرّيّة، في إطار السنن الإلهيّة الحاكمة على النفس والمجتمع والاجتماع السياسيّ، من الضوابط ما يبعدها عن عدم الانضباط والشطط.

٨. في التأكيد على أهمّيّة دور الناس هذا يؤثَر عن الإمام الخميني قدّس سرّه قوله ما معناه: إذا كانت أكثريّة الناس تميل مع أيّ ريح، فلنكن نحن تلك الريح التي يميلون معها. وقد لا تخلو محاضرة أو حديث أو توجيه للإمام القائد السيّد عليّ الخامنئي حفظه الله من الحثّ والتأكيد على ضرورة الرجوع إلى الناس في الموارد التي تستدعي ذلك، واعتبار هذا الرجوع أمرًا من الإسلام ومن الدين، والتزامًا بعهد بين من يلي أمرًا من أمور المسلمين، ومن يلي أمرهم.

٩. الرقابة في هذه النظريّة، لمنع الاستبداد أو الانحراف، رقابتان: ذاتيّة من المكلّف على نفسه تطبيقًا لما أمر به الله وما نهى عنه في كلّ سلوك، وهذه يمارسها الضمير الأخلاقيّ المتكوّن بالمعايير الاجتماعيّة مقروءةً بخلفيّاتها الدينيّة ويحاسب عليها بتلك المعايير، وموضوعيّة يمارسها أولو الأمر في الاجتماع السياسيّ كلّ حسب موقعه وصلاحيّاته، ودائمًا تبعًا لأوامر الله ونواهيه، ويحاسب عليها بمعايير قانونيّة تعويضيّة أو جزائيّة مؤسّسة على تلك الأوامر والنواهي أو لا تخالفها على الأقلّ.

في المصداق الملموس لهذه الرقابة، كما يظهر في دستور الجمهوريّة المؤسّس على نظريّة «السيادة الشعبيّة الدينيّة» نجد أنواع الرقابة التالية:

١. رقابة الوليّ الفقيه على نفسه من موقع المواصفات التي يتمتّع بها، ورقابة مجلس الخبراء لأعماله وأحواله. والذي له صلاحية عزله إذا وجده فاقدًا لإحدى الشرائط المنصوص عليها.

٢. مجلس الشورى يخضع إلى أربعة أشكال من الرقابة هي: رقابة التقوى والصلاح لدى المرشّح التي تعتبر شرطًا لصلاحيّة الترشيح للانتخابات. الرقابة من قبل الناخبين. الرقابة من قبل مجلس صيانة الدستور الذي له صلاحيّة منع صدور أيّ تشريع مخالف للشريعة أو للدستور. الرقابة من قبل الولي الفقيه.

٣. الوزراء يخضعون للرقابة الذاتيّة الداخليّة ولرقابة مجلس الشورى ولكلّ الرقابات التي يخضع لها مجلس الشورى، ويلحق بهم في ذلك رئيس الجمهوريّة.

٤. مجلس الخبراء المكوّن من المجتهدين العدول، بالإضافة إلى أنّه يتمتّع بوجود رقابة داخليّة عالية، فإنّه، يخضع لمراقبة الناس الذين ينتخبونه كلّ أربع سنوات.

٥. السلطة القضائيّة تخضع لرقابة الوليّ الفقيه.

ما يعني أنّه لا يوجد في أجهزة «السيادة الشعبيّة الدينيّة» جهة مسؤولة في أيّ موقع خارجة عن المراقبة والتدقيق لمنع الانحراف والاستبداد.

وإذا كانت التجربة الواقعيّة تشكّل المصداق الحاسم لكلّ رؤية وتشريع ونظام، فإنّ تجربة ثلاث وثلاثين سنةً من عمر نظام «الجمهوريّة الإسلاميّة» أو «السيادة الشعبيّة الدينيّة» بكلّ تجلّياتها ونتائجها لا تدع مجالًا للشكّ في أفضليّة هذا النظام، وما يمكن أن يجري مجراه.

وهنا لا بدّ من ملاحظة أنّ قراءة نظريّة «السيادة الشعبيّة الدينيّة» وما في معناها من تسميات، بمعزل عن ظروف إيران وتجربتها وتطوّر هذه التجربة وما نتج عنها، تظلّ قراءةً ناقصةً ومعرّضةً لسوء الفهم والتقدير خصوصًا إذا بوشرت هذه القراءة بِوَحي من أفكار مسبقة، قوميّة، أو إقليميّة أو مذهبيّة أو غير ذلك.

السيادة الشعبيّة الدينيّة والإسلام

من الواضح أنّ الإشكاليّة هنا ليست في سيادة الدين، فهذا أمر محسوم في النصوص الإسلاميّة المرجعيّة، بل في إشراك الشعب أو الناس في هذه السيادة عندما يتعلّق الأمر بإدارة الشأن العامّ في اجتماع سياسيّ إسلاميّ.

من هذه الناحية يُلاحَظ وجود مرتكزات غير مباشرة في النصوص المرجعيّة تشير إلى دور الناس ومسؤوليّتهم عن صلاح أمورهم على المستويات الفرديّة والجماعة بما في ذلك مسؤوليّتهم عن صلاح اجتماعهم السياسيّ.

فمن المرتكزات غير المباشرة نذكر الآيات الكريمة التي تشير إلى تكريم الإنسان واستخلافه وتسخير ما في السموات والأرض له ومنحه فطرةً

تمكّنه من أن يكون حرًّا في اختيار أفعاله، وإن في إطار السنن الإلهيّة الحاكمة على الطبيعة والنفس والمجتمع والاجتماع السياسيّ، وبالمقابل، الآيات التي تجعله مسؤولًا عن هذه الخيارات ومحاسبًا عليها وفقًا للسنن المذكورة، ووفقًا لمختلف مفردات الهداية التي منّ بها عليه في الرسالة الخاتمة وفي مقدّمتها هدايته إلى العبوديّة لله وحده لا شريك له وتحريره بذلك من عبادة الأوثان والأنداد والأرباب مع الله، أو من دون الله، وتخييره هنا أيضًا بين اتّباع سبيل الرشد أو سبيل الغيّ وتحمّل المسؤوليّة عن خياراته.

إلى هذه الآيات التي تدور حول الحرّيّة الفرديّة والمسؤوليّة الفرديّة، هنالك الآيات التي تشير إلى تولّي المؤمنين بعضهم بعضًا من دون المنافقين والمشركين والكافرين، وإلى وجوب تعاونهم على البرّ والتقوى، ووجوب أمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، وجعل أمرهم شورى بينهم بحثًا عن وجه الحقّ فيه، والتزامًا بإقامة هذا الحقّ استجابةً منهم لأمر الله. وغنيّ عن البيان أنّ الأمر الأهمّ، لأنّه الأشمل والأعمّ، هو أمر الاجتماع السياسيّ للمسلمين. وجميع هذه الآيات تشير إلى دور المسلمين في التناصح والتعاون والتشاور لإقامة الحقّ بينهم من جهة، وبينهم وبين من يلون أمورهم العامّة من جهة ثانية.

ومن المرتكزات المباشرة ما رواه الميرزا النوري في **مستدرك الوسائل** عن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم أنّه قال لعليّ عليه السلام: «يا ابن أبي طالب، لك ولاية أمّتي، فإن ولّوك في عافية وأجمعوا عليك بالرضا فقم بأمرهم، وإن اختلفوا عليك فدعهم وما هم فيه». وقول الإمام عليّ عليه السلام، في نقاشه مع ناكثي بيعته: «وإنّما الخيار للناس قبل أن يبايعوا».

وإذا كانت هذه النصوص لا تشير إلى آليّات وإجراءات محدّدة في هذا المجال، فذلك لأنّها من المتغيّرات تبعًا للظروف وتوفّر الإمكانات.

«السيادة الشعبيّة الدينيّة» وولاية الفقيه

إذا اعتُبرت «السيادة الشعبيّة الدينيّة» و«الديمقراطيّة الدينيّة» و«الجمهوريّة الإسلاميّة» دوالّ مختلفة لمدلول واحد هو نظام الحكم المعتمد في إيران بعد انتصار الثورة الإسلاميّة فيها، فإنّ كلًّا من هذه الدوالّ يتضمّن ثنائيّةً هي على التوالي، الشعبيّة—الديمقراطيّة—الجمهوريّة من جهة، والدينيّة—الإسلاميّة من جهة ثانية، دون أن يعني ذلك إمكانيّة الفصل بين طرفَي الثنائيّة كما رأينا.

كلّ من هذه الثنائيّات يشير من جهة إلى أنّ المناط في مجال الحكم والتقنين والتنفيذ والقضاء هو الأحكام والمثل والمبادئ الإسلاميّة، وأنّ أهليّة الحكّام مرتبطة بالتالي بقدرتهم على معرفة أمر الله في كلّ هذه الأمور، والتعاطي معها بالتقى والعدالة وامتلاك الكفاءة والقدرة على قيادة الناس وإدارة المجتمع، وهذا ما بات يعرف بـ«ولاية الفقيه». ولكنّه يشير من جهة ثانية إلى ضرورة حصول أحد المالكين لهذه الأهليّة على قبول الناس ورضاهم لتتحوّل هذه الأهليّة من مجرّد الامتلاك إلى الامتلاك الفاعل وإذا عبّر عن هذا الطرف بـ«الدينيّة» و«الإسلاميّة»، فقد عبّر عن الطرف المقابل ولكن المكمل له بـ«الشعبيّة» و«الديمقراطيّة» و«الجمهوريّة».

في هذا الإطار، تصبح «ولاية الفقيه» شكلًا لتنظيم وضمان الجانب الدينيّ والإسلاميّ في الثنائيّة. بينما يصبح الاستفتاء والانتخاب شكلًا من أشكال الكشف عن الرضا والمقبوليّة لدى الناس. وإذا صحّ ذلك، فإنّ «ولاية الفقيه» تصبح مكوّنًا من مكوّنات نظام الحكم المعتمد، صحيح أنّه مكوّن أساسيّ ولكنّه لا يستغرق أو لا يتضمّن المكوّن الآخر.

لكن إذا اعتبرنا «ولاية الفقيه» عَلَمًا لذلك النظام، فإنّ «السيادة الشعبيّة الدينيّة» ومثلها «الديمقراطيّة الدينيّة»، وقبلها «الجمهوريّة الإسلاميّة» تصبح نوعًا من التأكيد على دور الناس بالنصّ على الجمهوريّة والديمقراطيّة والشعبيّة إزالةً للالتباس وسوء الفهم الذي يتعرّض له مفهوم «ولاية الفقيه» إذا اعتُبر كنظام على الرغم من أنّه يضمر دور الناس بفعل تلازم طرفَي الثنائيّة في ما أشرنا إليه.

على هذا، يبدو مناسبًا اعتماد تسمية «السيادة الشعبيّة الدينيّة» وما في معناها للدلالة على النظام المعتمد في الجمهوريّة الإسلاميّة بدلًا من تسميته بنظام «ولاية الفقيه» نظرًا لما تقدّم من تحليل للاحتمالات، ونظرًا لما تثيره هذه التسمية من التباسات لدى المتلقّي من خارج التجربة ومفاهيمها ومصطلحاتها.

«السيادة الشعبيّة الدينيّة» بين التخصيص والتعميم

موطن إطلاق نظريّة «السيادة الشعبيّة الدينيّة» هو إيران بخصائصها الشعبيّة والفقهيّة وتجربتها السياسيّة بعد الثورة الإسلاميّة فيها، ولكي لا نكرّر ما ورد حول هذا المصطلح عند المقارنة بينه وبين الديمقراطيّة، فإنّنا نذهب مباشرةً إلى السؤال: هل يمكن تعميم «السيادة الشعبيّة الدينيّة»، إن لم يكن باللفظ، فبالمضمون على الأقلّ، باتّجاه الاستفادة منها خارج إيران؟

١. معطيات إمكانيّة التعميم:

١.أ. قيام حركات شعبيّة في مواجهة استبداد الحكّام، وتبعيّتهم، وإفقارهم شعوبهم، وحرمانهم من حقّهم في الكرامة الإنسانيّة، ومن الإسهام في تقرير سياسات بلدانهم الداخليّة والخارجيّة. أُطلق على هذه الحركات تسميات مختلفة منها ثورات الربيع العربيّ، ومنها الصحوات

الإسلاميّة، بعد إجراء الانتخابات النيابيّة في كلّ من تونس ومصر، وحصول الإسلاميّين، بمختلف حركاتهم، على الأغلبيّة النيابيّة، ما يضعهم في موقع المسؤوليّة عن الحكم في هذه البلاد، ومواجهة مشكلات مشابهة لتلك التي واجهتها الثورة الإسلاميّة في إيران، وذلك على الرغم من الاختلاف في الأوضاع والظروف. فعلى الصعيد الفكريّ والسياسيّ، تواجه قوى الصحوة مشكلات نظام الحكم، بكلّ ما يعنيه من تحديد مصدر المشروعيّة بين الشعب والشريعة، مسائل التعدّديّة والمواطنة والحرّيّة وحقوق الإنسان وإنجاز النهوض العلميّ والتقنيّ والاقتصاديّ والاجتماعيّ والثقافيّ والتربويّ. وعلى صعيد الداخل، بلورة موقفها من الاستكبار العالميّ، والكيان الصهيونيّ، والتحرّر من التبعيّة، وبلورة موقفها من العلاقة بين الدول الإسلاميّة. كلّ ذلك بصورة تستجيب لتطلّعات الشعوب الإسلاميّة.

١.ب. وجود تجربة حيّة في مواجهة مثل هذه المشكلات بقدر من النجاح المشهود له، هي التجربة الإيرانيّة.

١.ج. اعتماد هذه الثورة، واعتماد حركات الصحوة، على الإسلام كمرجعيّة فكريّة لمعالجة هذه المشكلات.

٢. معطيات تعيق التعميم:

٢.أ. اعتماد التجربة على الفقه السياسيّ عند الشيعة بعد تجديده ليكون قابلًا لبناء نظام سياسيّ على أساس هذا الفقه، من قبل الإمام الخميني قدّس سرّه، لأنّه «أوّل من أوجد نظامًا في مقام النظر وفي مقام العمل بشكل متوائم»، كما يقول الإمام القائد السيّد عليّ الخامنئي.

٢.ب. سعي الاستكبار العالميّ والكيان الصهيونيّ، وبالتعاون مع بعض الحكّام، إلى تحويل الاختلافات بين المسلمين إلى خلافات واصطفافات

مذهبيّة وقوميّة وإقليميّة، خدمةً لمآرب معروفة وبوسائل وأساليب «وتضحيات» ماديّة، لم تعد خافيةً على أيّ مراقب متتبّع.

ولكن ينبغي أن نلاحظ:

١. ما أشير إليه من معطيات إمكانيّة التعميم، ومعطيات معيقة لهذه الإمكانيّة ترتبط بالظروف السياسيّة أكثر ممّا ترتبط بنظريّة «السيادة الشعبيّة الدينيّة» نفسها.

٢. للتشيّع، عند المنتمين المعاصرين له، مضمون إسلاميّ يقوم على تجاوز الحدود المذهبيّة في السلوك الإسلاميّ، ويتّسم بأُفق حضاريّ إنسانيّ يعترف بفاعليّة التجربة في تقرير مسار ومصير الأفكار ووجهتها؛ فعندما ينصّ دستور الجمهوريّة الإسلاميّة مثلًا على واجب مساعدة حركات التحرّر، لا يشرط هذه المساعدة باتّجاه دينيّ أو مذهبيّ.

ويأتي سلوك الحكومات المتعاقبة لهذه الجمهوريّة مطابقًا لهذا النصّ، على الرغم من كلّ الضغوط الاستكباريّة، الدوليّة والإقليميّة لمنع هذه المساعدة، لا سيّما عمّن يواجهون العدوّ الصهيونيّ، من مثل حماس والجهاد الإسلاميّ وحزب الله.

٣. إمكانيّة تعميم النظريّة والتجربة التي استندت إليها، تعني الأخذ بالجوهر دون الأعراض، والأخذ بالمضمون دون الشكل، وهذا ما أكّده الإمام القائد السيّد عليّ الخامنئي حفظه المولى، في خطبة الجمعة في طهران بتاريخ ٢٠١٢/٢/٣، حيث أكّد على أنّ مقوّمات الرؤية الإسلاميّة النهضويّة تتّسم بالمعاصرة الواثقة والمستقلّة بصرف النظر عن التسميات التي تتّخذها، والمهمّ أن تتقيّد بالشعبيّة والانتخابات الحرّة، والعودة إلى روح القيم الدينيّة الأصيلة، ورفض الانحراف والتعصّب والتغرّب، المسوّغة لاجتياح دعوات العلمنة والتخلّي عن الدين،

والتراحم في علاقات الاختلاف، والعقلانيّة في الفهم والإدارة، وقبل هذا وذاك، سيادة روح التجديد. ولا يهمّ بعد ذلك أن نسمّي هذه الرؤية «ديمقراطيّةً» أو «سلفيّةً».

٤. قراءة أطروحة «السيادة الشعبيّة الدينيّة» بهذا المضمون وبهذه الروحيّة، وبعيدًا عمّا لا يزال عالقًا بالأذهان والضمائر من رواسب الماضي، وآثار الشحن المذهبيّ والقوميّ والإقليميّ الراهن، والتزمًا بإخلاص الوجه لله، ولما ينفع عباده، في التعاطي مع ما يواجهه المسلمون والمستضعفون من مشكلات فكريّة وسياسيّة. كل ذلك، معطوفًا على قراءة التجربة في إيران بعيدًا عن الأفكار المسبقة، يمكن أن يشكّل مناخًا ملائمًا للاستفادة من تلك التجربة في خلفيّاتها الفكريّة وتنظيماتها الإداريّة، ونجاحاتها وإخفاقاتها العمليّة.